مقدمه:

1. حکم واقعی و ظاهری

حکم واقعی: حکمی است که با در نظر گرفتن مصلحت و مفسدهٔ موجود در متعلق آن حکم جعل می‌شود و ارتباطی به علم یا جهل مکلف ندارد. لذا در هر دو حالت ثابت است. (ر. ک: قاعدهٔ اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل) مانند حرمت ثابت برای شرب خمر.

حکم ظاهری: حکمی است که در شرایط و موضوع آن، جهل به حکم واقعی اخذ شده است. مانند حکم به طهارت ظاهری برای هر مشکوک الطهاره‌ای.

احکام ظاهری به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) در باب امارات که حجیت آنها جزء احکام ظاهری است؛ چون حجیت هر اماره مخصوص کسی است که علم به واقع ندارد. مانند حجیت ظهورات و حجیت خبر ثقه. امارات دارای جنبهٔ کاشفیت نوعی از واقع هستند، البته در حد ناقص. به عبارت دیگر، امارات معمولاً به دنبال احراز واقع هستند؛ مثل خبر ثقه که تمام سعیش این است که واقع را به ما نشان دهد. نکتهٔ حجیت امارات، صرفاً قوت احتمال مطابقت آن اماره با واقع است.

ب) اصول عملیه: آن دسته از احکام ظاهری هستند که صرفاً به دنبال تعیین وظیفهٔ عملی مکلف در هنگام شک و تردید هستند و معمولاً نظری به احراز واقع ندارند. در واقع، اگر مکلف از طرق یقین آور و امارات نتوانست حکم واقعی را کشف کند، اصول عملیه وارد عمل شده و او را از حیرت و سرگردانی در مقام عمل در می‌آورند. معمولاً نکتهٔ اعتبار اصول عملیه، اهمیت حکم محتمل است، نه احتمال بالای آن. مثل در مورد علم به وجود یک ظرف شراب در میان ده ظرف، مکلف به احتیاط هستیم، با آن که احتمال شراب بودن هر ظرف ده درصد است که احتمال بالایی نیست، اما شارع به خاطر اهمیت حکم حرمت ما را مکلف به اجتناب از تمامی این ظروف نموده است.

3. حکم تکلیفی و وضعی

حکم تکلیفی: متعلق آن رفتار مکلف (اعم از فعل و ترک فعل) است و هدف این حکم جهت‌دهی مستقیم به آن رفتار است. احکام تکلیفی عبارت است از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

حکم وضعی: احکامی که یا متعلق آن رفتار مکلف نیست مثل نجاست خمر، یا اگر متعلقش رفتار مکلف است، به طور مستقیم آن را جهت‌دهی نمی‌کند، بلکه به واسطهٔ یک حکم تکلیفی دیگر آن را جهت‌دهی می‌کند؛ مثل بطلان نماز. به طور کلی، هر حکمی شرعی غیر از پنج حکم تکلیفی، وضعی است.

2. اقسام شبهه

مجرای هر اصل عملی متقوم به وجود یک شبهه است و در صورت نبود هیچ نوع شبهه‌ای، اصلاً جای جریان اصل عملی نیست. شبهه به دو قسم شبهه موضوعیه و حکمیه تقسیم می‌شود:

شبههٔ حکمیه: آنجایی که حکم کلی برای مکلف مشکوک است؛ مانند شک در حکم کلی نماز جمعه در عصر غیبت.

شبهۀ موضوعیه یا مصداقیه: در جایی است که حکم کلی معلوم است، اما در تطبیق آن بر مصادیق جزئی دچار شبهه شده است. مانند آن که حکمی کلی خمر معلوم باشد، اما تطبیق خمر بر این مایع خارجی مشتبه باشد.

ضابطۀ تشخیص این دو از هم:

1. باید دید رفع شبهه کار کیست؟ اگر رفع آن شأن شارع و قانون‌گذار بود، شبهۀ حکمیه است. در غیر این صورت شبهۀ موضوعیه است.

2. باید منشأ شبهه را ملاحظه کرد: اگر به علت فقدان نص، اجمال نص یا تعارض نصوص است، شبهه حکمیه و اگر به علت امور خارجی است، شبهه موضوعیه است.

مجرای اصول عملیه

موارد شک در حکم واقعی به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود:

1. دارای حالت یقینی سابق است و شارع آن حالت یقینی را معتبر شناخته است. (مجرای اصل استصحاب)

2. اصلاً سابقۀ یقینی ندارد یا اگر دارد شارع به آن اعتبار نداده است.

فرض دوم خود به دو دسته دیگر تقسیم می‌شود:

یا شک در اصل تکلیف و الزام است؛ یعنی مکلف اصلاً نمی‌داند الزامی متوجه اوست یا نه (الزام: وجوب یا حرمت) (مجرای اصل برائت)

یا اصل الزام برای او معلوم است، اما نمی‌داند متعلق این الزام چیست. در این حالت یا احتیاط ممکن است (مجرای اصل احتیاط) یا احتیاط ممکن نیست (مجرای اصل تخییر)

اصل اول: اصل برائت

گذشت که اصل برائت در جایی جاری خواهد شد که اصل وجود الزام (تکلیف) مشکوک باشد و لذا در جایی که وجود یک حکم الزامی (اعم از وجوب و حرمت) معلوم است و تنها در متعلق آن شک داریم، جاری نیست.

شکی که مجرای برائت است، از سه حال خارج نیست: یا شک بین وجوب و غیر حرمت است (شبهه وجوبیه) و یا شک بین حرمت و غیر وجوب (شبهه تحریمیه) و یا شک بین وجوب و حرمت و اباحه (به معنای عام آن که شامل اباحه به معنای خاص و وجوب و استحباب می‌شود). منشأ شک در هر کدام از این سه قسم یا فقدان نص است یا اجمال آن یا تعارض دو نص (که شبهه در این سه حالت، شبهۀ حکمیه خواهد بود) و یا امور خارجی (که شبهه در این صورت، شبهۀ موضوعیه خواهد بود). پس در مجموع با 12 قسم روبرو خواهیم بود. اما ادله برائت معمولاً شامل تمامی این اقسام می‌شود، به جز بعضی ادله که تنها در شبهات تحریمیه جاری است. لذا بهتر است جهت جلوگیری از تطویل در مباحث همه را به صورت یک جا مورد بررسی قرار دهیم. تنها یک نکته گفتنی است که نزاع اصولیون و اخباریون تنها در شبهات تحریمیه است و در شبهات وجوبیه هر دو گروه قائل به برائت هستند.

در اصل برائت گاه سخن از برائت شرعی است که مستند به دلیل شرعی (کتاب یا سنت) است و گاه سخن از برائت عقلی است که مستند به ادراک عقل است.

ادلۀ برائت شرعی

1. آیات قرآن

برخی از آیات قرآن که در جهت اثبات برائت شرعی بدان تمسک شده است، از این قرار است:

یکم: «**و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا**» (اسراء / 15)

روش استدلال به این آیه بدین بیان است که «بعث رسول» به دلیل ارتکاز و فهم عرفی کنایه است از بیان احکام برای مردم و اتمام حجت بر آنان. پس آیه دلالت می‌کند بر نفی عقاب به خاطر مخالفت با تکلیف غیر واصل.

نقد: دو ایراد به این استدلال وارد شده است:

1. مدلول آیه ـ به قرینهٔ تعبیر به فعل ماضی ـ اخبار از عدم وقوع عذاب امت‌های پیشین مگر بعد از بیان است. لذا مراد از عذاب، عذاب دنیوی امم سابق است، نه عذاب اخروی.

2. آیه در صدد اخبار از عذاب نشدن است، نه عدم استحقاق عقاب. در صورتی که نزاع با اخباریون در استحقاق یا عدم استحقاق عقاب است.

پاسخ: 1. از تتبع استعمالات تعبیر «ما کنا»، «ما کان الله» و تعبیرات مشابه در آیات قرآن به نظر می‌رسد مراد از این ترکیب آن است که چنین فعلی سزاوار خداوند متعال نیست و صدور آن از جانب خداوند در هیچ زمانی ممکن نیست. به تعبیر دیگر، فعل ماضی در این گونه تعابیر منسلخ از زمان است. پس مدلول آیه شریفه این است که عذاب نمودن قبل از بیان تکلیف، شایستهٔ حضرت حق نبوده و با حکمت و عدالت او سازگار نیست. لذا تفاوتی میان عذاب دنیوی و اخروی نیست.

2. نتیجه بیان قبل این است که مکلف در چنین مواردی مستحق عذاب نیست؛ چرا که اگر مکلف مستحق عذاب باشد، دلیلی برای این که عذاب شایستهٔ خداوند نباشد، وجود ندارد.

دوم: «**لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها**» (طلاق / 7)

تقریب استدلال آن است که هر چند مورد آیه انفاق مال است، اما ظاهر عبارت «خدا هیچ‌کس را جز به آنچه به او داده است، تکلیف نمی‌کند» قضیه کلّی و قاعده عامی است که خداوند مقرّر داشته است؛ و آن اینکه خداوند بندگانش را به چیزی مکلّف نمی‌کند مگر پس از آنکه آن را به وی بدهد و در اختیار او گذارد. امام صادق(ع) نیز در روایتی به این آیه برای واجب نبودن معرفت قبل از بیان، استشهاد کرده است و این قرینه‌ای است که نشان می‌دهد آیه به مورد خاصش، که مال است، اختصاص ندارد.

«ایتاء» به معنای اعطا و دادن است. البته مصداق اعطا و دادن، بسته به چیزی که داده می‌شود، گوناگون می‌گردد. دادن مال به بنده عبارت است از تسلیم کردن مال به او و یا مسلّط ساختن وی بر مال، و دادن علم به او عبارت است از آموختنش به او، و دادن کتاب نیز به معنای آموختن و یا وحی کردن آن است، چنان‌که در قرآن آمده: «گفت: منم بنده خدا، به من کتاب داده» (مریم / 31)، و دادن تکلیف عبارت است از رساندن آن به هر مکلّفی، و رساندن آن به پیامبر (ص) کفایت نمی‌کند، زیرا ظاهر آیه رساندن و رسیدن آن به نفس مکلّف است.

سوم: «**قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر**» (انعام / 145)

شیوۀ استدلال به این آیه آن است که خداوند به پیامبر می‌آموزد که در مقام محاجه با اهل کتاب برای اثبات عدم حرمت فعلی به نیافتن آن استناد کند. پس نیافتن وجوب یا حرمت چیزی در شریعت مساوی است با عدم وجوب یا حرمت آن.

نقد: سخن در مورد اثبات حکم ظاهری است و این که نیافتن حکمی در شریعت توسط فقیه موجب اجرای اصل برائت است، اما آیه فوق خطاب به پیامبر است. این که پیامبر اکرم حکمی را در آن چه به او وحی شده است، نیابد، دلیل بر حلیت واقعی آن امر است، نه حلیت ظاهری.

2. سنت

به روایات متعددی برای اثبات برائت شرعی استناد شده است.

یکم: «**کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی**» (وسائل، ج 27، ص 173)

این روایت ـ به دلیل تعبیر نهی ـ مختص به شبهات تحریمیه است. مفاد این روایت آن است که هر چیزی مباح است مگر آن که نهی در مورد آن وارد شود.

نقد: اولاً این روایت با مشکل سندی روبه‌روست؛ چون در روایت مرحوم صدوق مستقیماً روایت را از امام صادق(ع) نقل کرده است. برخی از فقهاء معتقدند بین تعبیر «روی عن الصّادق(ع)» و تعبیر «قال الصّادق(ع)» در کلام مرحوم صدوق فرق است. وقتی مرحوم صدوق تعبیر به «قال الصّادق(ع)» می‌کند، روایت معتبر است و وقتی تعبیر به «روی عن الصّادق(ع)» می‌کند، روایت غیر معتبر است. دلیل این تفصیل این است که وقتی مرحوم صدوق تعبیر اول را به کار می‌برد، معلوم می‌شود ایشان بر آن حجّت داشته که مستقیماً به امام(ع) نسبت داده است.

اما با این همه، دلیلی نداریم که اگر سندی نزد فقیهی حجت بود، نزد همه فقها حجت باشد.

ثانیاً دلالت روایت نیز تمام نیست. ما به دنبال اثبات برائت ظاهری هستیم. برائت ظاهری همچون دیگر احکام ظاهری با علم به خلاف مرتفع می‌شود. لذا هر جا غایت حکمی را علم به خلاف قرار دادند، آن حکم ظاهری خواهد بود؛ مانند اصل طهارت. اما در این روایت شریف، غایت اطلاق هر چیزی ورود نهی در مورد آن است و ظاهر ورود ـ یا حداقل احتمال می‌رود ـ صدور آن از سوی شارع است، نه وصول به مکلف و علم او و در اثبات برائت ظاهری دومی مفید است. پس روایت در صدد اثبات این امر است که در شریعت اصل اولی در اشیاء اباحه است مگر این که حکم تحریمی صادر و تصویب شود و قبل از صدور ممنوعیت، احتیاط لازم نیست.

دوم: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**» (وسائل، ج 27، ص 163)

به استناد این روایت، هر تکلیفی که برای مکلف معلوم نباشد، از دوش او برداشته شده است.

نقد: ظاهر از اسناد «حجب» به خداوند متعال و عمومیت «العباد» آن است که این روایت در مقام برداشتن تکلیف نسبت به احکامی است که خداوند به دلیل آسان‌گیری بر مردم یا وجود مانع دیگری آن را اصلاً بیان نکرده است. به عبارت دیگر، مصلحت اقتضاء کرده است برخی از احکام تا زمان ظهور حضرت مهدی(عج) مخفی بماند.

و شاید مراد از روایاتی که حضرت را آورندهٔ دین جدید معرفی می‌کند، همین باشد. لذا این روایت ربطی به محل کلام ما ندارد.

سوم: «**رفع عن أمتی تسعهٔ أشیاء، الخطاء، و النسیان، و ما استکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا الیه، و الطیرهٔ، و الحسد، و التفکّر فی الوسوسهٔ فی الخلق ما لم ینطق الانسان بشفهٔ**» (وسائل، ج 15، ص 369)

مهم‌ترین روایتی که به آن استناد شده، همین روایت مشهور به حدیث رفع است. تقریب استدلال آن است که الزام احتمالی (چه وجوب و چه حرمت) جزء ما لا یعلمون است، پس این الزام برداشته شده است. البته استدلال به این حدیث در صورتی تمام است که مراد از موصول در «ما لا یعلمون» خصوص حکم باشد یا عنوان عامی که هم شامل حکم باشد. اما اگر مراد از موصول، خصوص فعل صادر از مکلف در خارج باشد، به این معنا که عنوان آن فعل برای مکلف معلوم نباشد و مثلاً مکلف نداند این فعل شرب او، شرب شربت است یا شرب خمر، در این صورت حدیث مختص شبهات موضوعیه خواهد بود و دیگر شامل شبهات حکمیه نخواهد شد.

در ذیل حدیث رفع، چند امر به عنوان تنبیه ذکر می‌شود.

امر اول: در این روایت مطلبی گفته شده است که در ظاهرش قابل پذیرش نیست؛ زیرا در روایت آمده است که خداوند متعال نُه شیء را از امّت اسلام برداشته است و حال این که اکثر موارد ذکر شده، امور تکوینی هستند و قطعاً در بین مسلمین این امور تکوینی ـ مثل حسد و اضطرار و اکراه و خطا و نسیان ـ وجود دارند. پس رفع این امور از امت اسلام، احتیاج به توجیه دارد.

در توجیه مراد از رفع نه چیز در این روایت سه احتمال وجود دارد:

1. کلمه‌ای را در تقدیر بگیریم تا معنا درست شود؛ مثل «و اسئل القریهٔ»، که چون می‌دانیم قریه قابل سؤال و جواب نیست، کلمه «اهل» را در تقدیر می‌گیریم. بنابراین معنای روایت این می‌شود که از امّت اسلام، مؤاخذه و عقاب در نُه شیء برداشته شده است و در امم گذشته در این نُه شیء مؤاخذه ثابت بود و رفع آنها از امت اسلام، منّت و تفضّل بر این امت است. تقدیر دیگر این است که بگوییم جمیع آثار این نه چیز در شریعت برداشته شده است.

2. مراد از رفع، رفع تنزیلی و ادعایی است؛ بدین معنا که ـ مثلاً ـ اگر کسی از روی اضطرار یا اکراه یا نسیان شرب خمر کرد، این عمل ادعاءً شرب خمر نیست، به این اعتبار این که او حرامی را مرتکب نشده است و از عدم ارتکاب حرام، ادعاءً، به عدم شرب خمر تعبیر شده است.

3. مراد از رفع، رفع واقعی است نه رفع تنزیلی، اما مراد از رفع این اشیاء رفع در عالم تکوین نیست، بلکه رفع در عالم تشریع است؛ یعنی این امور در عالم تشریع مرفوع است. حدیث رفع می‌گوید این اشیاء نُه گانه در عالم تشریع نیستند؛ مثلاً اگر حکمی مورد نسیان یا خطا یا «ما لا یعلمون» واقع شد، در عالم تشریع این حکم وجود ندارد. یا اگر شما بر شرب خمر ـ مثلاً ـ اکراه یا مضطر شدید، این شرب خمر در عالم تشریع متعلق حکم نیست و این فعل حرمت ندارد یا اگر موضوعی مورد خطا یا نسیان واقع شد، این موضوع در عالم تشریع موضوع حکم نیست؛ مثلاً خمری که خمریّت آن را فراموش کردید، موضوع حکم حرمت نیست.

ترجیح هر یک از این احتمالات و آثار آن نیازمند بحث مفصلی است که از سطح این دوره خارج است.

امر دوم: در حدیث قراینی وجود دارد که دلالت دارد رفع در این حدیث از باب امتنان است. یکی از این قرائن کلمه «عن أمتی» است که ظهور در امتنانیت دارد. مثل این است که کسی بگوید: «این مطلب را من برای شما می‌گویم.» وقتی افراد خاصی را مورد خطاب قرار می‌دهند، شرافت و کرامتی برای آنهاست.

فقهاء بر این امتنانیّت آثاری را مترتب کردند. یکی از رایج‌ترین آثارش این است که هر جا ـ در این نُه مورد ـ رفع حکم خلاف امتنان باشد (یا بر مکلّف و یا بر امّت)، آن حکم برداشته نمی‌شود. مثلاً اگر شخصی از روی خطا، شیشه مردم را شکست، گفته شده که او ضامن است و حدیث رفع این ضمان را بر نمی‌دارد؛ زیرا برداشتن ضمان خلاف امتنان بر امّت است و یا اگر شخصی مضطر به بیع منزلش شد؛ مثلاً فرزندش مریض شد و او برای معالجه فرزندش، لازم است که منزلش را بفروشد و با قیمت منزلش فرزند خود را معالجه کند، در این مورد بیع را صحیح دانسته‌اند، اگر چه قیمت فروخته شده کمتر از قیمت واقعی منزل باشد؛ زیرا حکم به بطلان این بیع بر خلاف امتنان بر خودش است؛ زیرا او می‌خواهد از حال اضطرار خارج شود و جان فرزندش را نجات دهد.

البته اگر حدیث رفع را طبق احتمال اول و با تقدیر «مؤاخذه» معنا کنیم، این مباحث جایی نخواهد داشت؛ چرا که اصلاً حدیث ناظر به صحت یا بطلان معاملهٔ مضطر یا اثبات یا رفع ضمان نیست، بلکه صرفاً ناظر به برداشتن وجوب یا حرمت است.

امر سوم: کسانی که «جمیع آثار» را در تقدیر می‌گیرند، مقصودشان آن نیست که همه آثار مترتب بر این عناوین برداشته شده است؛ مثلاً کفاره قتل از روی خطا برداشته نمی‌شود؛ چون موضوع این حکم، خود خطاست، و آثار مترتب بر عدم این عناوین، یعنی نقیض آنها نیز برداشته نمی‌شود؛ مثل کفّاره افطار از روی عمد بدون عذر شرعی؛ چون موضوع این حکم، عمد، که نقیض خطاست، می‌باشد؛ بلکه مقصود ایشان آثار مترتب بر فعل بدون قید یکی از این عناوین یا قید نقیض آن است.

چهارم: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه» (وسائل، ج 17، ص 87)

بر اساس این روایت، مثلاً کشیدن سیگار احتمال حلیت و احتمال حرمت دارد؛ پس حلال است تا وقتی که حرمت آن معلوم شود.

نقد: تعبیر «فیه حلال و حرام» ظهور در انقسام فعلی دارد؛ به این معنا که یک قسم حلال در واقع داشته باشد و یک قسم حرام، اما مورد مشکوک معلوم نیست داخل در کدام قسم است. مثلاً شرب دارای یک فرد حلال است مثل شرب سرکه و دارای یک فرد حرام مثل شرب خمر، اما در مورد این مائع خاص شک داریم داخل در عنوان شرب سرکه است یا داخل در عنوان شرب خمر. چنین چیزی فقط در مورد شبهات موضوعیه متصور است. در شبهات حکمیه آن چه هست، احتمال حلیت و حرمت است، نه تقسیم بالفعل به حرام و حلال. مثلاً در مورد سیگار ما یک قسم سیگار کشیدن حلال و یک قسم سیگار کشیدن حرام نداریم و شک کنیم که جزء کدام است، بلکه احتمال حلیت یا حرمت آن وجود دارد.

به عبارت دیگر، منشأ شک در مورد این روایت همین تقسیم به حرام و حلال است و وجود قسم حلال و حرام باعث شده شک به وجود بیاید. و این منشأ فقط در شبهات موضوعیه قابل تصور است.

دلیل برائت عقلی

دلیل عقلی در اینجا همان حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است. مسأله‌ای که ذیل این حکم عقل مطرح می‌شود، بیان رابطه آن با حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل که وجوب احتیاط را اثبات می‌کند، است. مشهور اصولیون در پاسخ قائل به وارد بودن حکم اول نسبت به دومی هستند؛ به این معنا که قبح عقاب بلا بیان موضوع وجوب دفع ضرر محتمل را از بین می‌برد. وقتی عقاب قبیح شد، دیگر احتمال ضرری وجود ندارد تا دفع آن واجب باشد.

تنبیهات برائت:

1. اصل سببی و مسببی

قاعده کلی آن است که اگر نتیجهٔ اجرای دو اصل معارض یکدیگر شد، اما یکی از این دو اصل در ناحیهٔ سبب جاری شد و اصل دیگر در ناحیهٔ مسبب، اصل جاری در سبب مقدم خواهد بود.

به عنوان مثال، گوشت گوسفندی در بیان افتاده. شک می‌کنیم حلال است یا حرام. چرا؟ چون احتمال می‌دهیم تذکیه شرعی (ذبح شرعی) انجام نشده باشد. در اینجا حلیت یا حرمت مسبب از تذکیه یا عدم تذکیه است. در ناحیهٔ مسبب (شک در حلیت و حرمت) اصل حلیت و برائت جاری می‌شود و در ناحیهٔ سبب (شک در تذکیه و عدم آن) اصل عدم تذکیه (چون تذکیه امر حادث است و اصل عدم وجود آن). نتیجهٔ این دو اصل معارض هم است؛ یکی حلیت را ثابت می‌کند و دیگری حرمت را. در اینجا باید اصل عدم تذکیه جاری نمود و دیگری جایی برای برائت نیست؛ چون با جریان اصل سببی دیگر موضوعی برای اصل مسببی نمی‌ماند.

2. اجرای برائت در شبهات حکمیه منوط به فحص و جستجو است و لذا فقط مجتهد می‌تواند در شبهات حکمیه برائت اجرا کند؛ چون فحص مقلد اعتباری ندارد. اما اجرای آن در شبهات موضوعیه نیازمند فحص نیست؛ لذا مقلد هم می‌تواند در چنین شبهاتی اجرای برائت کند.

3. اصولیون با وجود پذیرفتن برائت شرعی، در مورد حسن احتیاط در موارد جریان برائت شرعی بحثی ندارند و احتیاط را مطلوب و پسندیده می‌دانند. نزاع آنان با اخباریون صرفاً بر سر وجوب احتیاط است.

اصل احتیاط (منجزیت علم اجمالی)

تاکنون از اجرای اصل برائت در موارد شک سخن گفتیم، ولی شک بر دو گونه است: شک بدوی، شک مقرون به علم اجمالی.

توضیح این که گاه ما یک حکم شرعی را بالتفصیل می‌دانیم؛ چنانکه می‌دانیم نماز صبح واجب است و گاه نسبت به حکم شرعی علم اجمالی داریم؛ چنانکه می‌دانیم در روز جمعه وقت زوال نمازی واجب شده است، اما به صورت معیّن نمی‌دانیم که نماز ظهر است یا نماز جمعه و گاه در وجود حکم شرعی شک بدوی می‌کنیم و نمی‌دانیم مثلا اقامه نماز عید از زمان غیبت واجب است یا نه. این شک ناشی از آن است که دلیل معتبری بر وجوب آن پیدا نکردیم.

این سه مثال همه مربوط به شبهه حکمیه بود. اکنون سه مثال برای شبهه موضوعیه می‌آوریم: یک‌بار علم داریم که قطره خونی به این ظرف بالخصوص رسید و بار دیگر علم داریم به وقوع قطره خونی در یکی از این چند ظرف و بار سوم نسبت به اصل وقوع قطره خونی بر این ظرف یا همه این ظروف یا یکی از این ظروف شک می‌کنیم و این شک، شک بدوی است.

اجرای اصل برائت در موارد شک مربوط به آن نوع از شک است که بدوی باشد نه شک مقرون به علم اجمالی. اگر شک در حکم شرعی ناشی از وجود علم اجمالی باشد، در اجرای اصل برائت اشکالی وجود دارد که آیا اطراف علم اجمالی به عنوان این که هریک مشکوک الحکم هستند، مشمول اصل برائت می‌شود یا نه؟ مثلا بگوییم علم به وجوب نماز جمعه بالخصوص نداریم، پس «رفع ما لا یعلمون»، و علم به نماز ظهر بالخصوص نداریم پس «رفع ما لا یعلمون» و نتیجه‌اش آن است که وقت زوال روز جمعه بیکار می‌نشینیم و اصلا نمازی نمی‌خوانیم، یا اینکه وجود علم اجمالی مانع از اجرای برائت است و نمی‌توان اصل نماز را ترک کرد.

قبلاً خواندید که علم ذاتاً حجت است و سلب حجیت از علم امکان‌پذیر نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این مطلب در خصوص علم تفصیلی است یا علم اجمالی نیز چنین است؟ جواب آن است که تفاوتی میان علم تفصیلی و علم اجمالی در این جهت نیست. بالاخره علم اجمالی نوعی علم است و قاعده حجیت علم شامل آن می‌شود.

توضیح بیشتر اینکه علم اجمالی یعنی علم به یک فرد نامعین که مردد بین چند فرد معین است. پس در مقام تحلیل ذهنی می‌توان علم اجمالی را مرکب از دو چیز دانست: اول علم به جامع و دوم شک در خصوص این فرد یا آن فرد. چنانکه در وقت زوال روز جمعه، علم به وجوب یک نماز نامعینی داریم که مردد بین ظهر و جمعه است. این نوع از علم که به یک طرف نامعین از اطراف علم اجمالی تعلق می‌گیرد، تحت قاعده حجیت قطع داخل می‌شود.

معنای منجزیت علم اجمالی آن است که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کنیم. یعنی اگر شبهه، شبهه وجوبیه است، همه اطراف را امتثال کنیم و اگر شبهه، شبهه تحریمیه است، همه اطراف را ترک کنیم. مثلا اگر نماز ظهر نخوانیم و نماز جمعه هم نخوانیم، با وجوب احد الامرین مخالفت کرده‌ایم. چون احد الامرین مردد میان این فرد یا آن فرد است، پس حجیت احد الامرین معنایش آن است که نسبت به هر دو طرف امتثال کنیم. اگر هر دو فرد را

ترک کنیم، احد الامرین را ترک کرده‌ایم و اگر یک طرف را فقط ترک کنیم، ترجیح بلا مرجّح است. پس چاره‌ای جز امتثال هر دو طرف نیست.

نظر مورد قبول در نزد اصولیون این است که ترخیص شارع در مخالفت با اطراف علم اجمالی محال است. و این همان است که گفتیم حجیت علم ذاتی است و سلب حجیت از آن محال است. ترخیص شارع به این است که دلیل اصل برائت، اطراف علم اجمالی را بگیرد و نتیجه‌اش چنین می‌شود که شارع می‌گوید یکی از دو نماز یا هر دو نماز را می‌توانی در وقت زوال روز جمعه ترک کنی. یا در جایی که علم اجمالی به غصبی بودن یکی از دو لباس داریم، می‌گوید در یکی از این دو لباس یا هر دو می‌توانی تصرف کنی.

پس ترخیص در اطراف شبهه وجوبیه به معنای اجازه ترک است و ترخیص در اطراف شبهه تحریمیه به معنای اجازه فعل است. این ترخیص محال است؛ یعنی دایره اصل برائت محال است اطراف علم اجمالی را بگیرد، بلکه محدود به شک بدوی است.

ممکن است کسی بگوید مگر این‌طور نیست که در اطراف علم اجمالی نسبت به هر فرد بالخصوص شک داریم، پس چه مانعی در شمول اصل برائت است؟ روی هریک از اطراف دست بگذاریم، تکلیف مشکوک است و هرجا تکلیف مشکوک باشد، اصل برائت شرعا جاری می‌شود.

در جواب می‌گوییم بله هر فرد اگر خودش باشد و خودش، مشمول اصالة البراءة است، اما وقتی این فرد به انضمام افراد دیگر اطراف علم اجمالی را می‌گیرد، اگر همه را مشمول اصالة البراءة قرار دهیم، آنگاه سؤال می‌شود پس علم شما به وجوب یک نماز کجا رفت؟ پس آن یک قطره خونی که یقینا به استکانی افتاده بوده کجا رفت؟ اگر همه را بخوری حتما آن نجس را نیز خورده‌ای. پس اجرای اصالة البراءة با قانون حجیّت قطع منافات دارد و تا زمانی که قانون حجیّت قطع، اعم از اجمالی و تفصیلی، مورد قبول است، محلی برای اجرای اصالة البراءة در اطراف شبهه نمی‌ماند.

در اصطلاح می‌گویند اجرای اصل برائت در همه اطراف شبهه موجب «مخالفت قطعیه» می‌شود و اجرای اصل برائت در یک طرف فقط موجب «مخالفت احتمالیه» می‌شود، ولی اجرای اصل برائت در یک طرف فقط ترجیح بلا مرجح است.

دلیلی نداریم که بگوییم اصل برائت باید در این طرف بالخصوص یا آن طرف بالخصوص جاری شود. چون هر دو طرف علم اجمالی از نظر تعلق شک مساوی هستند پس هر دو در برابر قانون اصالة البراءة وضعیت یکسان دارند. نمی‌توان گفت نماز ظهر- مثلا- مشمول اصالة البراءة می‌گردد و نماز جمعه باید ادا شود تا هم قانون حجیت قطع را عمل کرده باشیم و هم جایی برای اصل برائت پیدا کرده باشیم. بله از این راه علم اجمالی به احد الامرین امتثال شده است، ولی ما گرفتار ترجیح بلا مرجّح هستیم و اگر برای گریز از ترجیح بلا مرجح در هر دو طرف اصالة البراءة را جاری کنیم، یقین می‌کنیم که گناه کرده‌ایم؛ چون قطعا تکلیف به احد الامرین مخالف شده است.

فرض کنید ما علم داریم که یکی از این دو مایع خمر است. اگر یکی را به دست بگیریم و بگوییم این یکی بالخصوص مشکوک الحرمة است، پس بنوش، و آن دومی را به دست بگیریم و بگوییم این دیگری بالخصوص مشکوک الحرمه است، پس بنوش، نتیجه آن می‌شود که قطعا شرب خمر کرده‌ای. و این همان مخالفت قطعیه است. اما اگر در یک طرف اصل برائت جاری کنیم و در طرف دیگر ملتزم به تکلیف شویم، مخالفت احتمالیه است و در

کنار مخالفت احتمالیه همیشه یک موافقت احتمالیه موجود است. در این حالت که اصل عملی فقط در یک طرف جاری می‌شود، قانون حجیت قطع پایمال نشده است. ولی اشکال کار همان محذور ترجیح بلا مرجح است. در نهایت راهی نمی‌ماند جز اینکه در اطراف علم اجمالی احتیاط کنیم. یعنی در شبهه وجوبیه هر دو نماز را بخوانیم و در شبهه تحریمیه هر دو مایع را کنار بگذاریم. در این صورت می‌توان یقین کرد که آن واجب الهی، که مردد بین دو فرد بود، امتثال شده است و در اصطلاح گویند: «موافقت قطعیه» صورت گرفته است.

پس دانسته شد که در موارد علم اجمالی باید احتیاط کرد و این احتیاط مقتضای حکم عقل است.

ارکان قاعده منجّزیت علم اجمالی

قاعده منجزیت علم اجمالی دارای چند رکن است:

1. وجود علم به جامع؛ زیرا اگر علم به جامع نباشد شبهه در هر طرف بدوی خواهد بود و در شبهه بدوی برائت شرعی جریان می‌یابد.

2. آن است که علم به جامع بر همان جامع ثابت بماند و به فرد بخصوصی سرایت نکند. زیرا اگر جامع در ضمن فرد معینی معلوم باشد، مثلا بدانیم که آن نماز معلوم بالاجمال در ظهر روز جمعه، خصوص نماز ظهر است، این علم علم تفصیلی خواهد بود نه علم اجمالی. و این علم جز نسبت به خصوص همان فرد منجّز نخواهد بود.

3. آن است که هریک از دو طرف به‌خودی‌خود و با قطع نظر از تعارضی که ناشی از علم اجمالی است؛ یعنی تعارض میان اصل برائت جاری در این‌طرف با اصل برائت جاری در آن طرف، با قطع نظر از این تعارض، هریک از دو طرف مشمول دلیل اصالة البراءة باشد؛ زیرا اگر مثلا یکی از دو طرف به دلیل دیگری، مثل استصحاب مثبت تکلیف، که توضیح آن می‌آید، مشمول دلیل برائت نباشد، در طرف دیگر بدون هیچ محذوری اصل برائت جاری خواهد شد؛ چون جریان برائت در یک طرف به معنای ترخیص در مخالفت قطعیه نیست و تنها بدین دلیل در یک طرف برائت جاری نمی‌شود که با جریان برائت در طرف دیگر معارض است. پس اگر فرض کنیم که طرف دیگر به سبب دیگری غیر از تعارض میان دو اصل محروم از جریان برائت باشد، دیگر هیچ مانعی از جریان اصل برائت در طرف مقابل وجود ندارد و با جریان برائت در طرف مقابل، موافقت قطعیه واجب نخواهد گشت.

4. آن است که جریان برائت در هریک از دو طرف، به ترخیص در مخالفت قطعیه بینجامد و وقوع مخالفت قطعیه در خارج امکان‌پذیر گردد؛ زیرا اگر وقوع مخالفت قطعیه، حتی با وجود اذن شارع و ترخیص او، برای مکلف کاری ناممکن باشد، چون در قدرت او کاستی است، در این صورت، دیگر هیچ محذوری در اجرای برائت در هر دو طرف نیست؛ زیرا اجرای برائت در هر دو طرف بدانجا نمی‌انجامد که مکلف بر وقوع مخالفت قطعیه قدرت پیدا کند، تا گفته شود که قادر ساختن مکلف بر وقوع مخالفت قطعیه به نظر عقل یا عقلا منافات با تکلیف معلوم بالاجمال دارد.

تمام حالاتی که قاعده منجزیت علم اجمالی در آن حالات ساقط می‌شود، این سقوط بازگشت به اختلال یکی از این ارکان چهارگانه دارد؛ مثلا رکن اول در جایی اختلال پیدا می‌کند که برای عالم به علم اجمالی خطایش کشف شود یا در علم اجمالی خود تشکیک کند و در نتیجه علم او به جامع از بین برود.

مثلا یقین داشت که قطره بولی به یکی از این دو لباس رسیده است سپس متوجه شد آنچه به لباس رسیده بود اساساً بول نبوده است یا شک کرد که بول بوده است یا نه.

همچنین رکن اول مختل می‌شود هرجایی که در یکی از دو طرف چیزی باشد که اگر آن طرف در واقع مورد تکلیف باشد؛ یعنی تکلیف معلوم بالاجمال در واقع مربوط به آن طرف باشد، آن چیز موجب سقوط تکلیف می‌گردد. مثالش آن است که اجمالا معلوم گردد که یکی از این دو ظرف شیر گرم و سرد، محتوی شیر حرام است؛ مثلا شیری است که خونی بدان رسیده و خوردنش حرام می‌باشد. ولی مکلف از میان آن دو مضطر به نوشیدن آن شیر سرد است. و این اضطرار به حدی است که اگر آن شیر سرد همان حرام واقعی باشد، حرمتش ساقط خواهد شد. پس در مانند چنین جایی علم به جامع حرمت، یعنی جامعی که عبارت است از: حرمت یکی از دو شیر پیدا نمی‌شود؛ زیرا اگر آن شیر حرام همان شیر سرد باشد به سبب اضطرار، بالفعل حرمتی نخواهد داشت و آن شیر دیگر نیز حرام نخواهد بود؛ چون فرض آن است که حرام واقعی همان شیر سرد می‌باشد پس شیر گرم حلال است. و اگر شیر حرام آن شیر دیگر، یعنی شیر گرم باشد، پس حرمت آن بالفعل ثابت است. نتیجه آنکه در میان این دو ظرف شیر، نوشیدن شیر سرد در هر صورت برای مکلف حرام نیست؛ چون یا واقعاً حرام نیست و یا واقعاً حرام است، ولی به جهت اضطرار حرمتش ساقط شده است. اما آن شیر غیر سرد ممکن است حرام و ممکن است حلال باشد. و این، یعنی آنکه علم به ثبوت حرمت در یکی از دو ظرف شیر بالفعل وجود ندارد. و ازاین‌رو گفته می‌شود که اضطرار به خصوص یک طرف علم اجمالی موجب سقوط علم اجمالی از منجزیت می‌گردد.

رکن دوم مختل می‌شود در جایی که مکلف اجمالا بداند که یکی از این دو مایع نجس است. سپس علم تفصیلی پیدا کند که خصوص یکی از آن دو نجس است؛ یعنی بداند آن نجاست واقعی مردد، مربوط به خصوص یک طرف بوده است. پس در مانند چنین موردی علم به جامع بر جامع باقی نمی‌ماند؛ بلکه به آن فرد خاص سرایت می‌کند و فرد دیگر مشکوک به شک بدوی می‌ماند. این معنای سخنی است که می‌گویند علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال می‌یابد.

چنان‌که علم اجمالی در نتیجه اختلال رکن دوم به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود، همان‌طور نیز گاه در اثر اختلال رکن دوم به علم اجمالی کوچک‌تر از خودش منحل می‌شود.

توضیح مطلب آن است که، گاه ما اجمالا می‌دانیم که دو مایع در ضمن ده مایع موجود نجس است. پس این علم اجمالی دارای اطراف ده‌گانه است و آنچه نجاستش در این علم اجمالی معلوم است دو تا از ده‌تاست. و گاه بعد از این حالت، علم اجمالی پیدا می‌کنیم که دو مایع در ضمن خصوص این پنج تا از آن ده‌تا، نجس است؛ یعنی آن دو ظرف نجس، که مردد میان ده ظرف بود، اکنون مردد میان خصوص پنج ظرف از آن ده ظرف است و پنج ظرف دیگر را یقین کردیم که از اطراف علم اجمالی بیرون است.

پس علم اجمالی اول ، که اطراف ده‌گانه داشت، به علم اجمالی دوم ، که اطراف پنج‌گانه دارد، منحل می‌شود. آن‌گاه شک در آن پنج فرد دیگر شک بدوی و محل اجرای اصل برائت است؛ زیرا علم به جامع، که نجاست دو فرد در میان ده فرد بود، به خصوصیت جدیدی سرایت پیدا کرد و آن خصوصیت، بودن آن دو فرد نجس در ضمن پنج فرد است. پس دیگر تردد و شک در چارچوب ده فرد نیست، بلکه محدود به این پنج فرد است.

علم اجمالی انحلال یافته «علم اجمالی کبیر» و آن علم اجمالی که سبب انحلال او بوده است «علم اجمالی صغیر» نامیده می‌شود؛ زیرا این علم اجمالی، عدد اطرافش کمتر از آن است. از این امر به «قاعده انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر» تعبیر می‌شود.

انحلال یک علم اجمالی به علم اجمالی دومی متوقف است:

اولا، بر این که اطراف علم اجمالی دوم بعضی از اطراف علم اجمالی اول، که انحلال یافته است، باشد؛ چنان‌که در مثال مذکور دیدیم.

ثانیا، بر این که تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول، که انحلال یافته است، بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم نباشد. پس اگر بیشتر باشد علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل نمی‌شود؛ مانند آنکه در مثال بالا فرض کنیم علم اجمالی دوم به نجاست یک مایع در میان پنج مایع تعلق گرفته است. پس علم اجمالی به نجاست آن مایع دوم در میان تمام ده مایع همچنان ثابت است.

و رکن سوم آنجایی مختل می‌شود که یکی از دو طرف مجرای استصحاب منجّز تکلیف باشد و نه مجرای برائت. این امر با توجه بدین مطلب است که در تعارض استصحاب و برائت، استصحاب مقدم است. و مثالش آن است که اجمالا معلوم شود که یکی از این دو ظرف نجس است جز آنکه یکی از دو ظرف پیش‌تر نجس بود و اکنون در بقای نجاست آن شک وجود دارد. پس در این حالت آن ظرفی که پیش‌تر نجس بود فی نفسه، یعنی با صرف‌نظر از طرف علم اجمالی بودن مجرای استصحاب نجاست است و مجرای اصالة البراءة یا اصالة الطهارة نیست.

پس اصول ترخیصی در ظرف دیگر بدون وجود معارضی جاری می‌شود و بدین سبب که یک طرف از جریان اصل برائت به دلیل وجود استصحاب خارج گشته است و دیگر مشکل تعارض دو اصل و تساقط آنها پدید نمی‌آید، منجزیت علم اجمالی باطل می‌شود. و این را «انحلال حکمی» می‌نامند تا از «انحلال حقیقی»، که در حالت اختلال رکن دوم گفته شد، تفاوت پیدا کند.

اما انحلال حکمی می‌نامند؛ چون علم اجمالی در حقیقت موجود است ولی در عمل حکمی ندارد؛ یعنی آن علم اجمالی حکم منجزیت را ندارد؛ زیرا ظرفی که پیش‌تر نجس بود حکمش، یعنی وجوب اجتناب به سبب استصحاب منجّز است و ظرف دیگر حکمش ، یعنی وجوب اجتناب از آن منجزیت ندارد؛ زیرا اصل ترخیصی در آن ظرف جاری می‌شود. پس انگار علم اجمالی موجود نیست. و این نتیجه نهایی آن سخنی است که می‌گویند: هرگاه علم اجمالی یکی از دو طرفش مجرای اصلی باشد که اثبات‌کننده تکلیف است و طرف دیگرش مجرای اصلی که ترخیصی است، علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند.

مثال دیگر برای اختلال این رکن آن است که یکی از دو طرف علم اجمالی خارج از محل ابتلا باشد. معنای این‌گونه خروج آن است که مخالفت با علم اجمالی در این طرف معمولا از مکلف سرنمی‌زند؛ زیرا موقعیت او اجازه و امکان چنین چیزی را بدو نمی‌دهد؛ گرچه موقعیتش او را به طور حقیقی عاجز از مخالفت با علم اجمالی در آن طرف نمی‌سازد؛ زیرا اگر او را به طور حقیقی عاجز سازد در واقع رکن اول مختل شده است؛ مانند آنجا که علم اجمالی دارد که یا نماز جمعه بر او واجب است و یا نماز ظهر. ولی اگر نماز جمعه بر او واجب باشد از حضور در نماز جمعه حقیقتا عاجز است.

پس گرچه مخالفت با علم اجمالی در آن طرف عقلا مقدور است ولی عرفا مقدور نیست. همچون حالتی که بداند طعامی نجس و حرام است و آن طعام مردد میان این شیر موجود بر سفره‌اش و شیر موجود در کشور دیگری است که معمولا در زندگی‌اش دسترسی بدان پیدا نمی‌کند؛ گرچه دسترسی بدان از جانب نظری و عقلی ممکن است. پس در این حالت آن شیری که از محل ابتلا خارج است فی نفسه مجرای اصل برائت نیست؛ زیرا اجرای برائت در برابر تکلیفی که معمولا مکلف به مخالفت آن نمی‌افتد، به نظر عرف بی‌فایده است. پس بدون وجود هیچ معارضی، برائت از حرمت شیر دیگر ، که محل ابتلا هست، جاری می‌شود.

این است معنای آن سخنی که معمولا گفته می‌شود که در تنجیز علم اجمالی شرط است که همه اطراف علم اجمالی در محل ابتلا داخل باشد.

رکن چهارم، یعنی جریان برائت در همه اطراف، به ترخیص در مخالفت قطعیه منجر شود، در چند حالت مختل می‌شود:

یکی از آن حالات، حالت دوران امر بین محذورین است. این حالت در جایی پدید می‌آید که اجمالا معلوم شود این فعل یا واجب و یا حرام است. پس این علم اجمالی چنان‌که موافقت قطعی‌اش ممکن نیست، مخالفت قطعی‌اش نیز ممکن نیست. بنابراین اگر برائت از وجوب و برائت از حرمت، هر دو جاری شود، محذور ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی‌آید؛ زیرا مخالفت قطعیه درهرصورت، یعنی چه برائت جاری شود یا جاری نشود، غیر معقول است.

یکی دیگر از آن حالات، حالتی است که اطراف علم اجمالی غیر محصور باشد که در اصطلاح «شبهه غیر محصوره» نامیده می‌شود. این حالت، آن‌گاه پدید می‌آید که علم اجمالی دارای اطراف خیلی زیادی باشد؛ به طوری که به جهت زیادی اطراف علم اجمالی، ارتکاب مخالفت در همه آنها برای مکلف میسر نباشد. پس در مانند چنین حالتی اصل برائت در همه اطراف جاری می‌شود؛ مثلا اگر علم اجمالی پیدا کردیم که نان یکی از نانوایی‌های این شهر بزرگ نجس است یا دیدیم که یک گوسفند به دستور شرع ذبح نشده؛ ولی گوشت آن در لابه‌لای بقیه گوشت‌ها گم و سپس گوشت‌ها بین قصابی‌های شهر تقسیم شد. در اینجا علم اجمالی به حرمت یک گوشت در میان قصابی‌های شهر پیدا می‌شود؛ ولی چون اطراف شبهه غیر محصوره است، احتیاط لازم نیست؛ زیرا لازمه اجرای برائت در همه اطراف این نیست که مکلف بر مخالفت قطعیه توانا شود. از همین‌جا ملاک غیر محصوره بودن اطراف شبهه معلوم می‌شود؛ بدین بیان که اطراف شبهه عرفا به حدّی زیاد باشد که مخالفت با همه آنها برای مکلف ممکن و مقدور نباشد.

دوران امر میان اقل و اکثر

اکنون بعد از آنکه برائت شرعی و منجزیت علم اجمالی واضح شد، برخی حالات را، که درج کردن آنها در ضمن قاعده اول، یعنی برائت شرعی، یا قاعده دوم، یعنی منجزیت علم اجمالی، محل بحث قرار گرفته است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

حالت تردد اجزای واجب میان اقل و اکثر

در رأس حالات تردد حالتی است که مرکبی مثل نماز به یک وجوب واجب شود و هر جزئی از این مرکب واجب به وجوب ضمنی باشد؛ مثل وجوب قرائت و وجوب رکوع و وجوب سجود و ... و امر این مرکب مردد باشد میان آنکه مشتمل بر نه جزء است و یا ده جزء. پس آیا این حالت در حالات علم اجمالی داخل است؛ یعنی باید احتیاط کرد و جزء دهم احتمالی را آورد و یا در حالات شک بدوی داخل است. و نسبت به جزء دهم احتمالی اصل برائت جاری می‌شود؟ این‌گونه اقل و اکثر را «اقل و اکثر ارتباطی» می‌گویند و در مقابل آن «اقل و اکثر استقلالی» قرار دارد؛ مانند آنکه علم پیدا کنیم سه روز قضای روزه داریم یا چهار روز که در اینجا اگر در واقع، اکثر واجب باشد و مکلف اقل را آورده باشد، شکی نیست که به اندازه اقل امتثال صورت گرفته است و می‌توان در بیشتر از مقدار اقل، برائت را جاری کرد. آنچه محل بحث است اقل و اکثر ارتباطی است که در اینجا بدان می‌پردازیم.

قبل از هر چیز باید بدانیم که علم اجمالی پدید نمی‌آید جز در صورتی که جامعی میان دو فرد متباین فرض شود و آن جامع، معلوم ولی انطباقش در میان دو فرد مردد باشد. اما اگر جامع در ضمن یکی از دو فرد، معلوم ولی وجودش در ضمن فرد دیگر نیز، محتمل باشد، این صورت از قبیل علم اجمالی نیست؛ بلکه این صورت، یعنی علم تفصیلی به فرد اول به علاوه شک بدوی در فرد دوم است. و این به معنای آن است که دو طرف علم اجمالی باید دو چیز متباین باشند و محال است که همچون اقل و اکثر متداخل باشند ؛ زیرا در مواردی که شک میان اقل و اکثر است، فرد اقل معلوم به علم تفصیلی است و زاید بر اقل، که اکثر شامل آن است، مشکوک به شک بدوی است.

بر این اساس به نظر می‌رسد که حالت مطرح شده در بحث، از حالات علم اجمالی نیست؛ زیرا در این حالت به جامع میان دو فرد متباین علم نیست، بلکه علم تفصیلی به وجوب نه جزء و شک بدوی در وجوب دهمین است. و سخن کسی که می‌گوید ما به وجوب نه جزء و یا ده جزء علم داریم، سطحی است؛ زیرا نه جزء جدای از ده جزء نیست.

ولی برخی از محققین در صدد ابراز این مطلب برآمده‌اند که در حقیقت اینجا دوران میان دو چیز متباین است، نه دو چیز متداخل؛ تا از این راه علم اجمالی تشکیل و قاعده منجزیت علم اجمالی تطبیق شود. حاصل تلاش این گروه آن است که در حالت مذکور، وجوب معلوم یا تعلق گرفته است به نه جزء به صورت مطلق و یا تعلق گرفته است به نه جزئی که مقید به جزء دهم است. و حالت اطلاق و حالت تقیید نه جزء، دو حالت متباین از یکدیگر است، پس نمی‌توان گفت نه جزء درهرصورت قدر متیقن از تکلیف است؛ چون اقل در ضمن اکثر حالت تقیید دارد و اقل در برابر اکثر حالت اطلاق؛ یعنی اگر واجب واقعی اکثر باشد اقل موجود در ضمن آن، با آن اقل که مستقل لحاظ می‌شود، دو چیز مختلف است و بدین سبب علم اجمالی به وجوب نه جزء و یا ده جزء تشکیل می‌شود.

اگر گفته شود که [شک میان اقل و اکثر از موارد وجود علم اجمالی است، ما این را تا بدین جا می‌پذیریم؛ ولی علم اجمالی به وجوب نه جزء و یا ده جزء به علم تفصیلی به یکی از دو طرف و شک بدوی در طرف دیگر منحل می‌شود؛ زیرا وجوب نه جزء درهرصورت ، یعنی چه فرد اقل واجب واقعی باشد و چه فرد اکثر، معلوم و وجوب جزء دهم مشکوک است و هرگاه علم اجمالی انحلال یابد، از منجزیت ساقط می‌شود.

در پاسخ می‌گوییم که دو طرف علم اجمالی عبارت است از: وجوب نه جزء به صورت مطلق و وجوب نه جزئی که مقید به جزء دهم است. و هریک از این دو طرف به تفصیل معلوم نیست، بلکه تنها چیزی که معلوم است

وجوب نه جزء به صورت اجمال است که نمی‌دانیم مطلق است یا مقید و این خود علم اجمالی است؛ یعنی آنچه تفصیلا معلوم است امر مبهمی است که دو فرد دارد. پس چگونه علم اجمالی انحلال می‌یابد؟

پس به جای بحث از این که بعد از فرض وجود علم اجمالی، آیا علم اجمالی منحل می‌شود یا نه، صحیح آن است که بحث متوجه این نکته شود که آیا اساسا علم اجمالی وجود دارد یا نه؟

تحقیق آن است که علم اجمالی به تکلیف وجود ندارد. و این به جهت آن است که وجوب نه جزء به صورت مطلق به معنای [وجوب دو چیز، یعنی] وجوب نه جزء و وجوب اطلاق نیست؛ زیرا اطلاق کیفیتی در لحاظ مولی است که نتیجه‌اش عدم وجوب جزء دهم است و خودش چیزی نیست که مولی آن را بر مکلف واجب گرداند. و اما وجوب نه جزء که در ضمن ده جزء است، معنایش وجوب نه جزء و وجوب جزء دهم است. پس گرچه نه جزئی که در ضمن ده جزء است با نه جزئی که مستقل است، به لحاظ اطلاق و تقیید فرق دارند، ولی این اختلاف و تباین در ناحیه لحاظ مولی است و در مقام امتثال برای مکلف مانند هم هستند؛ چون لحاظ اطلاق و لحاظ تقیید چیزی نیست که مولی از عبد تحقق آن را بخواهد و ایجاد آن بر مکلف واجب باشد؛ بلکه ملحوظ به لحاظ اطلاق و ملحوظ به لحاظ تقیید همان وجوب نه جزء است. و این معنایش آن است که ما وقتی آنچه را شارع بر مکلف واجب کرده است، در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که آن چیز مردد میان دو چیز، متباین نیست؛ بلکه مردد میان اقل و اکثر است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که در موارد شک میان اقل و اکثر نوعی علم اجمالی که منجّز و موجب احتیاط و سبب اتیان اکثر باشد، وجود ندارد؛ بلکه در مورد آن امر دهم، که جزء واجب بودنش مشکوک است، اصل برائت جاری می‌شود و در نتیجه، آوردن اقل کافی است.

تنبیهات

1. عدم فرق میان یک یا چند حقیقت بودن اطراف علم اجمالی

ظاهرا در منجّز بودن علم اجمالی فرقی نیست میان اینکه اطراف شبهه از یک حقیقت باشند یا از چند حقیقت؛ مانند آنجا که مکلّف اجمالا بداند این ظرف و یا این لباس نجس است؛ بلکه ظاهرا فرقی نمی‌کند که تکلیف یکی باشد یا میان چند چیز مردد باشد؛ مانند آنجا که میان نجاست این ظرف یا غصبی بودن ظرف دیگر مردد باشیم، زیرا مناط و ملاک در همه این موارد، یکی است و ادله منجّز بودن علم اجمالی در همه این موارد جاری می‌باشد. آری، از اصحاب نقل شده که اگر مکلّف بداند نجاستی به درون یک ظرف آب یا به سطح بیرونی آن و یا در خارج از آن افتاده، این علم، مانع از استفاده از آن آب نخواهد بود. شاید این فتوا به خاطر آن باشد که ایشان فرض کرده‌اند سطح بیرونی ظرف یا خارج از آن، محلّ ابتلا نیست، که در این صورت علم اجمالی، منجّز تکلیف نیست. و اگر فرض کنیم سطح بیرونی ظرف، مانند درونش، بالفعل محلّ ابتلای مکلّف می‌باشد، حکم به طهارت باطن آن دشوار خواهد بود.

2. استحقاق عقاب در اثر ارتکاب برخی از اطراف علم اجمالی

آیا مکلف درصورتی‌که برخی از اطراف علم اجمالی‌ای که بنا بر احتیاط، باید همه آنها را ترک کند، مرتکب شود و به حرام واقعی برخورد نکند، مستحق عقاب و مجازات می‌شود؟ یا حکم متجرّی را دارد و همان نزاع و اختلاف قبل درباره متجرّی در اینجا نیز می‌آید؟ ظاهراً دومی صحیح است.

3. حکم آنچه با یکی از اطراف شبهه برخورد کرده

آیا چیزی که با یکی از اطراف شبهه برخورد کرده همان حکم طرفین شبهه را دارد و باید از آن پرهیز شود؟ یا به طهارت آن حکم می‌شود؟ دو وجه بلکه دو قول در مسئله وجود دارد. دلیل قول دوم (حکم به طهارت ملاقات‌کننده) آن است که «وجوب عقلی و شرعی پرهیز از دو طرف علم اجمالی برای آن است که پرهیز از نجس واقعی، احراز و معلوم گردد، و این مستلزم پرهیز از آنچه با یکی از آنها برخورد کرده، نیست، زیرا نجاست برخوردکننده در صورتی متحقق است که به یک نجس یقینی برخورد کند، نه هنگامی که وجوب پرهیز از ملاقات‌شونده از باب احتیاط و برای احراز واقع بوده باشد، زیرا اصالت طهارت در چنین موردی جاری می‌شود». اما استدلال یادشده اشکال دارد، زیرا پرهیز از طرفین که به آن امر شده، در صورت خواندن نماز در لباسی که آب یکی از دو ظرف به آن خورده، صدق نمی‌کند، زیرا اجتناب و پرهیز عرفا عبارت است از عدم استعمال و عدم استفاده، بلکه شاید امام (ع) که در آن روایت، امر کرد که آب دو ظرف مشتبه را بریزد، جهتش آن بود که شخص به استفاده از هر دو یا یکی از آنها، مبتلا نشود.

از طرفی، چگونه اصالت طهارت در برخوردکننده جاری شود با آنکه برخوردکننده حقیقتا و واقعا و یقینا در طهارت و نجاست، با برخوردشونده، یکسان است، زیرا میان آن دو سببیت و مسببیت است. و به جهت این ارتباط و این اتحاد قطعی، شایسته است که در حکم نیز برابر باشند. پس همان گونه که در صورت حکم به طهارت سبب، به طهارت مسبّب نیز حکم می‌کنیم- هنگامی که اصل طهارت در آن جاری شود و اصل معارضی در کار نباشد- شایسته است در صورت حکم به لزوم پرهیز از سبب، در مسبّب نیز همین حکم را جاری سازیم، تا به حکم اتحاد که از سببیّت و مسببیّت برآمده، عمل کرده باشیم؛ چون حکم عقل و شرع به وجوب پرهیز از سبب و ریختن آن، در خود مسبّب نیز- به جهت همین نسبتی که میان آن دو برقرار است، و تلازمی که موجب یکسانی حکم آنها در ظاهر می‌باشد چنان‌که در واقع نیز حکمشان یکسان است- جاری می‌باشد.

فرع

اگر کسی مایع یکی از دو ظرف را که می‌داند یکی از آنها شراب است، بنوشد و معلوم نگردد کدام است، آیا بر وی حدّ جاری می‌شود؟ ظاهرا خیر، چون حدّ در جایی است که شخص از روی عمد، خود شراب را می‌نوشد، نه چیزی را که شبهه شراب بودن آن می‌رود، هرچند پرهیز از آن واجب باشد و حدود با شبهات برطرف می‌شود.

اصل تخییر

در اینجا ما با وضعیتی مواجهیم که اصل الزام معلوم است، اما نمی‌دانیم این الزام به فعل تعلق گرفته یا به ترک فعل. خصوصیت این وضعیت آن است که مخالفت قطعی عقلاً امکان‌پذیر نیست؛ لذا این علم اجمالی به الزام منجز نیست به خاطر اختلال رکن چهارم. همچنان که موافقت قطعیه نیز عقلاً ممکن نیست. لذا تنهای راهی که می‌ماند موافقت احتمالیه است و آن هم قهری است؛ چون مکلف عقلاً راهی غیر از این ندارد. پس تخییر در اینجا تخییر به حکم عقل است.

البته آن چه گفته شد در فرض وحدت واقعه است.

اما در فرض تعدد واقعه: مثلاً در مورد مایعی خاص نذر کرده، اما نمی‌داند نذر کرده یک هفته هر روز آن را بخورد یا یک هفته هر روز آن را نخورد. در اینجا مخالفت قطعی امکان‌پذیر است؛ به این شکل یک یک روز بخورد و یک روز نخورد. در اینجا باید قائل به این شد که در ابتدا مکلف مخیر است فعل را برگزیند یا ترک فعل را، اما در ادامه نمی‌تواند آنچه را ابتدا انتخاب کرده، تغییر دهد. پس تخییر بدوی است نه استمراری.

استصحاب

تعریف استصحاب

وقتی که مکلّف به حکم یا موضوع دارای حکمی یقین داشته باشد و سپس یقین سابقش متزلزل شود، بدین صورت که در بقاء آنچه سابقا بدان یقین داشت، شک کند، در این حالت به مقتضای از بین رفتن یقین سابق، مکلّف در مقام عمل، در وظیفه‌اش دچار تحیر می‌شود: که آیا برطبق آنچه بدان یقین داشت عمل کند؟ ولی شاید آن متیقّن از بین رفته باشد و در نتیجه مکلّف برخلاف واقع عمل کند؛ یا نباید برطبق آن یقین سابق عمل کند چرا که در اثر عروض شک، آن یقین منقضی شده و مکلّف از قید آن متیقّن سابق، آزاد شده است؟ ولی از طرفی شاید متیقّن همچنان بر حال خود باقی است و زائل نشده و چه‌بسا مکلّف (با عمل نکردن برطبق یقین سابق) با واقع مخالفت کند؟!

شکی نیست که چنین تحیّری برای مکلّف شاک، طبیعی است و لذا نیاز دارد که براساس یک مستند شرعی این تحیّر برداشته شود. حال اگر با دلیل ثابت شد که قاعده در این‌گونه موارد این است که برطبق یقین سابق عمل کند، واجب است مکلّف آن قاعده را أخذ کند و اگر هم در مخالفت با واقع بیفتد، معذور خواهد بود. و اگر چنین قاعده‌ای ثابت نشد، بایستی مکلّف به یک مستندی رجوع کند که مطمئن شود از قید متیقّن سابق آزاد است و لو این مستند، مثل اصل برائت یا احتیاط باشد. در نزد بسیاری از اصولیون ثابت شده که قاعده در چنین مواردی این است که مکلّف وقتی در بقاء متیقّن سابق شک می‌کند، همان متیقّن را أخذ کند (و برطبق آن عمل نماید) و البته اقوال علما در مورد شروط جریان این قاعده و حدود آن مختلف است. و نام این قاعده را «استصحاب» گذاشته‌اند.

مقومات استصحاب

این قاعده متقوم به اموری است که اگر این امور محقق نباشند، یا این قاعده، استصحاب نامیده نمی‌شود و یا مشمول دلائلی که در بحث‌های آینده برای آن ذکر می‌کنیم، نمی‌شود. و تعداد این امور هفت عنصر است:

1. یقین: مقصود از این یقین، یقین به حالت سابق است، چه این حالت سابق، حکم شرعی باشد و چه موضوعی باشد که دارای حکم شرعی است. و ما قبلا گفتیم که این یقین، یکی از ارکان استصحاب است. چون از اخباری که دال بر استصحاب است و بلکه از معنای استصحاب فهمیده می‌شود که یقین به حالت سابقه وجود دارد و وجود همین یقین، علّت قاعده است.

2. شک: مقصود از این شک، شک در بقاء متیقن است. و قبلاً گفتیم که این شک، از ارکان استصحاب است. چون اگر فرض کنیم که یقین سابق همچنان باقی است و یا فرض کنیم که یقین سابق به یقین دیگری مبدّل شود، دیگر معنایی برای این قاعده و نیاز به آن وجود ندارد. پس جریان این قاعده فرض صحیحی ندارد مگر در صورتی که نسبت به متیقن سابق، شک شود. پس در فرض جریان قاعده استصحاب، وجود شک مفروغ عنه است و لذا بایستی در موضوع قاعده، وجود شک، اخذ شود.

و لکن مخفی نماند که مقصود از شک، اعم از شک به معنای حقیقی‌اش یعنی تساوی دو احتمال و اعم از ظنّ غیر معتبر است. پس مراد از شک، عدم علم و علمی به طور مطلق است.

3. اجتماع یقین و شک در زمان واحد: بدین معنا که حصول یقین و شک درآن واحد اتفاق بیفتد، البته نه به این معنا که مبدأ پیدایش این دو در آن واحد باشد. چرا که گاهی مبدأ پیدایش یقین، قبل از پیدایش شک است، کما اینکه متعارف در مثال‌های استصحاب، همین است، و گاهی پیدایش یقین و شک، با هم است. مثل اینکه انسان روز جمعه یقین کند که لباسش روز پنجشنبه طاهر بوده و در همان روز جمعه و در همان آنِ پیدایش علم، شک کند که آیا طهارت سابق لباسش، تا روز جمعه باقی مانده است یا نه. و گاهی مبدأ پیدایش یقین، متأخر از حدوث شک است. مثل اینکه در روز جمعه، نسبت به طهارت لباسش شک کند و این شک تا روز شنبه ادامه پیدا کند و سپس در همان روز شنبه برایش یقین حاصل شود که لباسش در روز پنجشنبه طاهر بوده است. تمام فرضهای فوق، مجرای استصحاب‌اند.

و وجه اینکه یقین و شک بایستی در زمان واحد، باهم موجود باشند، واضح است. زیرا اگر یقین سابق با شک لاحق در زمان واحد محقق نباشند، این امر فرض ندارد مگر اینکه یقین به شک تبدیل شود و شک به یقین سرایت کند که در این صورت، عمل به یقین، ابقاء ما کان نخواهد بود، بلکه این مورد، از موارد اجرای «قاعده یقین» می‌شود که حقیقتا با قاعده استصحاب تفاوت دارد و بزودی بدان اشاره خواهیم کرد.

4. تعدد زمان متیقن و مشکوک: و خود شرط سوم قبلی، به این شرط اشاره و اشعار دارد. زیرا اگر فرض کنیم زمان یقین و شک، یکی است، دیگر محال است فرض کنیم زمان متیقن و مشکوک نیز یکی است، آن هم با فرض اینکه متیقن همان مشکوک است، چه اینکه خواهیم گفت که شرط استصحاب این است که متیقن و مشکوک، یک چیز باشد. و اگر زمان متیقن و مشکوک یکی باشد، معنایش اجتماع یقین و شک نسبت به شیء واحد است و این محال است. و حقیقت این است که وحدت زمان دو صفت یقین و شک نسبت به شیء واحد، مستلزم این است که زمان متعلّق آن دو صفت، مختلف باشد و نیز برعکس، اگر زمان متعلّق این دو صفت یکی باشد، مستلزم این است که زمان دو صفت، مختلف باشد.

و بنابراین، استصحاب فرض ندارد مگر در جایی که زمان یقین و شک یکی باشد و زمان متعلّق این دو مختلف باشد. و اگر مسأله به عکس شود یعنی زمان یقین و شک مختلف شود و زمان متعلّق آنها یکی باشد، بدین صورت که آدمی در زمان لاحق در همان متیقن سابق با همان وصف سابق شک کند، چنین موردی از موارد «قاعده یقین» است و عمل به یقین در اینجا، «ابقاء ما کان» نیست:

مثلا: اگر کسی نسبت به زنده بودن شخصی در روز جمعه یقین کند و سپس در روز شنبه شک کند که آیا شخص مزبور در روز جمعه زنده بوده یا نه، یعنی شک‌اش به روز جمعه سرایت کند، و به تعبیر دیگر یقین سابقش به شک مبدل گردد، در این صورت عمل به یقین، «ابقاء ما کان» نیست چون در این صورت، آنچه که یقین داشت موجود بوده، احراز نمی‌شود. و لذا علما از مورد قاعده یقین با «شک ساری» تعبیر کرده‌اند.

و این همان فرق اساسی بین «قاعده استصحاب» و «قاعده یقین» است.

5. وحدت متعلّق یقین و شک: یعنی با قطع نظر از ملاحظه زمان، شک به همان چیزی تعلّق می‌گیرد که یقین بدان تعلّق گرفته است. و این همان مقوّم معنای استصحاب است که حقیقت‌اش «ابقاء ما کان» است. و با این شرط، قاعده استصحاب با «قاعده مقتضی و مانع» تفاوت پیدا می‌کند و مورد قاعده مقتضی و مانع آنجاست که نسبت به مقتضی یقین داشته باشیم و نسبت به رافع یعنی مانع از تأثیر مقتضی، شک داشته باشیم. در این صورت در این

قاعده، مشکوک غیر از متیقن است. کسی که قائل به صحت این قاعده (مقتضی و مانع) است می‌گوید: در فرض یقین به وجود مقتضی لازم است بناء را بر تحقق مقتضی بگذاریم و بدون اینکه نیاز به احراز عدم مانع از تأثیر باشد، همین کافی است. یعنی صرف احراز مقتضی برای ترتیب آثار مقتضای آن کافی است.

6. تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک: یعنی لازم است شک تعلق گیرد به بقاء همان چیزی که سابقا وجودش یقینی بوده است. و معنای ظاهر از استصحاب هم همین است. حال اگر امر معکوس شود، یعنی زمان متیقن، متأخر از زمان مشکوک باشد بدین صورت که در آغاز پیدایش چیزی که هم‌اکنون و در زمان حاضر متیقن الوجود است، شک شود، چنین موردی به «استصحاب قهقری» برمی‌گردد که هیچ دلیلی بر صحت آن وجود ندارد.

مثال استصحاب قهقری: این است که فرضا علم داریم به اینکه در زبان فعلی و کنونی ما، صیغه افعل حقیقت در وجوب است، و شک می‌کنیم در آغاز وضع این صیغه برای این معنا که آیا این وضع در اصل زبان عربی صورت گرفته است یا در اعصار اسلامی از معنای اصلیش به این معنای جدید منتقل شده است؟ در پاسخ گفته می‌شود که اصل، عدم نقل است و از این راه اثبات می‌شود که این صیغه، در اصل لغت عربی برای همین معنای وجوب وضع شده است. و معنای این امر، در حقیقت، کشانیدن یقین لاحق به زمان سابق است. و این‌گونه استصحاب، احتیاج به دلیل خاصی دارد و اخبار استصحاب برای آن کافی نیست و ادله دیگر استصحاب نیز کفایت نمی‌کند. چون این مورد، از باب عدم نقض یقین بوسیله شک نیست، بلکه به نقض شک متقدم با یقین متأخر برمی‌گردد.

7. فعلیت شک و یقین: بدین معنا که شک و یقین تقدیری (فرضی) کفایت نمی‌کند. و معتبر دانستن این شرط نه بخاطر این است که بگوئیم استصحاب جز در فرض تحقق این شرط معنا ندارد، بلکه بخاطر این است که مقتضای ظهور لفظ شک و یقین در اخبار استصحاب، همین (فعلیت) است.

و معتبر شمردن این شرط در برابر کسی است که می‌پندارد استصحاب در مورد شک تقدیری (فرضی) نیز جاری می‌شود. و مثال این مورد این است که: مکلّف یقین به حدث پیدا کند و سپس از حال خود غافل شود و نماز بگذارد. و پس از فراغ از نماز شک کند که آیا قبل از داخل شدن در نماز، تحصیل طهارت کرده یا نه؟ در اینجا مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز این فرد است چرا که شک بعد از فراغ از عمل حاصل شده و قبل از عمل، شکی وجود نداشته است. و ما در اینجا قائل به جریان استصحاب حدث تا زمان نماز نیستیم چرا که شک فعلیت نیافته مگر بعد از نماز، و امّا استصحابی که بعد از نماز جاری می‌شود، محکوم قاعده فراغ است.

و امّا اگر قائل به جریان استصحاب در شک تقدیری شویم و بگوئیم اگر مکلّف قبل از نماز ملتفت بود و غافل نمی‌شد، شک در حدث می‌کرد، در این صورت نمازگزار به منزله کسی می‌شود که داخل در نماز شده درحالی‌که یقین به طهارت نداشته است، و لذا نماز او صحیح نیست، گرچه در حین نماز غافل بوده است. و در این صورت قاعده فراغ، نماز وی را تصحیح نمی‌کند، چرا که این قاعده، بر استصحابی که قبل از دخول در نماز جاری می‌شود، حاکم نیست.

ادله استصحاب

دلیل اول: بناء عقلا

شکی نیست که مبنای رفتار و سیره عملی عقلای از میان مردم، با وجود اختلاف در مشرب و ذوق، بر این است که در هنگام شک لاحق در بقاء متیقن سابق، أخذ به متیقن سابق می‌کنند. و معیشت و زندگی مردم بر همین اساس است و اگر این قاعده نبود، نظام اجتماعی مختل می‌شد و بازار و تجارتی برای مردم وجود نداشت. و گفته شده است که این قاعده حتی در نفوس حیوانات نیز مرتکز است: مثلا پرندگان پس از پرواز دوباره به لانه‌هایشان برمی‌گردند و چهارپایان پس از چریدن به طویله‌هایشان مراجعت می‌کنند و این براساس استصحاب و أخذ به متیقن سابق است.

ولی این تعمیم نسبت به حیوانات، محل اشکال است. بلکه می‌توان آن را نوعی شوخی دانست؛ چرا که مسئله «احتمال و شک» اصلا در مورد حیوانات تحقق پیدا نمی‌کند تا این رفتارهای آنان استصحاب نامیده شود. بلکه حیوانات در این موارد بصورت غیر آگاهانه، مطابق عادتشان رفتار می‌کنند.

به‌هرحال، بناء عقلا در رفتارشان بر این است که در هنگام شک در بقاء حالت سابق، در همه احوال و شئونشان اخذ به همان متیقن سابق می‌کنند و کاملا به این مسئله توجه و التفات دارند.

حال که این مقدمه ثابت شد، اینک به مقدمه دیگری منتقل می‌شویم و آن این است که وقتی از جانب شارع، منعی نسبت به شیوه عقلا دیده نشود، بنحو قطعی اثبات می‌شود که شارع مسلک دیگری غیر از مسلک عقلا ندارد و الّا می‌بایست آشکار می‌شد و شارع آن را به مردم ابلاغ می‌کرد.

دلیل دوم: حکم عقل

اگر آدمی به وجود چیزی در زمانی علم پیدا کند، سپس چیزی موجب شود که انسان در علم به بقاء آن شیء در زمان لاحق متزلزل گردد، عقل حکم می‌کند که بقاء رجحان دارد و آن شیء مظنون البقاء است. و هرگاه عقل به رجحان بقاء حکم کند، ضرورتا شرع نیز به رجحان بقاء حکم می‌کند.

در این دلیل عقلی، از دو جهت جای مناقشه وجود دارد:

(اول) یک مناقشه در اصل ملازمه عقلیه‌ای است که ادعا شده است. و در تکذیب این ملازمه، وجدان کفایت می‌کند. چرا که ما وجدانا می‌یابیم در بسیاری از موارد علم به حالت سابقه حاصل می‌شود ولی هنگام شک، به صرف ثبوت آن حالت در سابق، ظن به بقاء حاصل نمی‌شود.

(دوم) برفرض که این ملازمه را بپذیریم، نهایت چیزی که با آن ثابت می‌شود، ظن به بقاء است. و با این ظنّ، حکم شرعی ثابت نمی‌شود مگر اینکه دلیل دیگری بر حجیّت این ظنّ خاص، بدان ضمیمه گردد تا آنگاه این ظن خاص از قاعده کلی حرمت تعبّد به ظنّ، استثناء شود.

دلیل سوم: اخبار

دلیل عمده در اثبات «استصحاب» اخبار است و در این باب تنها بر همین اخبار تکیه می‌شود.

1. روایت صحیحه اول از زرارهٔ

این حدیث، مضمر است زیرا نام امامی که از ایشان سؤال شده در این روایت ذکر نشده است.

و لکن اضمار ضرری به این روایت نمی‌زند. چرا که زراره از غیر امام، حدیثی نقل نمی‌کند، بخصوص با چنین بیان و در مثل چنین حکمی.

«زراره می‌گوید:

در محضر امام علیه السّلام عرض کردم: شخصی درحالی‌که وضو دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت موجب می‌شود که دوباره وضو بگیرد؟ حضرت فرمودند: ای زرارهٔ! گاهی چشم می‌خوابد ولی قلب و گوش نمی‌خوابد، پس هرگاه چشم و گوش هر دو خوابیدند، وضوء واجب می‌شود. عرض کردم: اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود؟ [آیا مصداق خواب است و وضوء دوباره واجب می‌شود؟]

حضرت فرمودند: خیر، مگر اینکه یقین کند که خوابیده است. یعنی تا وقتی‌که دلیل روشنی بر تحقق خواب وجود ندارد، او همچنان در حال یقین به وضو است. و هرگز یقین بوسیله شک، نقض نمی‌شود، آری یقین بعدی می‌تواند، یقین قبلی را نقض کند».

تقریب استدلال به این حدیث این است که: قول حضرت یعنی «فانه علی یقین من وضوئه» (او همچنان بر حالت یقین به وضویش می‌باشد) جمله خبریه است و این جمله، جواب شرط است و معنای این جمله شرطیه این است که: اگر شخص یقین نداشته باشد که تحقیقا خوابیده، همچنان بر یقین به وضویش باقی است، یعنی هنوز چیزی که یقین با آن برطرف شود- که همان یقین به خواب است- حاصل نشده است. و این مقدمه، تمهید و زمینه‌سازی برای این مطلب است که شک، رافع یقین نیست و تنها چیزی که یقین به وضو را رفع می‌کند، یقین به خواب است. و غرض از این مقدمه چیزی جز بیان

اینکه شخص همچنان بر یقین به وضویش می‌باشد، نیست. و این مطلب، زمینه‌ای است برای اینکه مجددا بگوید نباید شخص از این یقین‌اش دست بردارد، چرا که سببی برای انحلال و دست کشیدن از این یقین وجود ندارد جز شک! و شک- از آن حیث که شک است- صلاحیت ندارد که رافع و ناقض یقین باشد. و تنها چیزی که می‌تواند ناقض یقین باشد، یقین دیگر است، نه چیز دیگر. پس قول حضرت که فرمود: (و الّا فانه علی یقین من وضوئه) به منزله صغرای استدلال است و قول دیگر (و لا ینقض الیقین بالشک ابدا) به منزله کبری است. و مفاد این کبری، همان قاعده استصحاب است یعنی: بنا گذاشتن بر یقین سابق و عدم نقض یقین با شک لاحق. پس از این قاعده فهمیده می‌شود که هیچ‌گاه شک لاحق، یقین سابق را نقض نمی‌کند.

2. روایت صحیحه دوم از زرارهٔ

این روایت نیز همچون روایت قبلی، مضمره است (یعنی شخص امام علیه السّلام معلوم نیست).

«زراره می‌گوید: به امام (ع) گفتم: گاهی خون تازه یا غیر تازه یا قطره‌ای منی به لباسم اصابت می‌کند و من محل اصابت را مشخص می‌کنم تا با آب آن را تطهیر کنم، امّا موقع نماز فرامی‌رسد و من فراموش می‌کنم که به لباسم نجاستی اصابت کرده و همان‌طور نماز می‌خوانم و پس از نماز یادم می‌آید؟ (حال چه باید بکنم؟)

حضرت فرمود: نماز را اعاده می‌کنی و لباس را می‌شویی. عرض کردم: اگر محل اصابت را ندیده باشم ولی بدانم که یقینا نجاست به لباس اصابت نموده و جستجو کنم و آن را نیابم، امّا وقتی نماز را بجا آوردم محل نجاست را بیابم؟ (حکم چیست؟) فرمود: آن را تطهیر و نماز را اعاده می‌کنی. عرض کردم: اگر گمان به اصابت نجاست

داشته باشم ولی یقین نداشته باشم و لباس را نگاه کنم و اثری در آن نیابم و سپس با آن نماز بخوانم و پس از نماز محل نجس را در لباس بیابم؟ (حکم چیست؟)

حضرت فرمود: لباس را آب می‌کشی ولی نماز را اعاده نمی‌کنی.

عرض کردم: چرا نماز اعاده لازم ندارد؟

فرمود: چون شما یقین به طهارت داشته‌ای و سپس شک کرده‌ای. و شما نبایستی هرگز یقین را با شک نقض کنی.

عرض کردم: اگر بدانم که نجاست قطعا به لباس اصابت نموده ولی محل اصابت را ندانم،

آیا باید لباس را آب بکشم؟

فرمود: همان ناحیه‌ای از لباس را که قطعا دیده‌ای نجاست بآن اصابت کرده، آب می‌کشی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

گفتم: اگر شک داشتم که نجاستی به لباسم اصابت کرده یا نه، آیا لازم است آن را مورد تفحص قرار بدهم؟

فرمود: خیر! و لکن شما می‌خواهی شکّی را که در درونت پیداشده، برطرف کنی.

عرض کردم: اگر در حال نماز، نجاست را در لباسم مشاهده کنم؟ (حکم چیست؟)

فرمود: اگر نخست شک در نجاست داشته‌ای و سپس آن را مشاهده کرده‌ای نماز را قطع می‌کنی و سپس آن را اعاده می‌کنی. و اگر شک نکرده‌ای و نجاست را بصورت تازه دیده‌ای نماز را قطع می‌کنی و آن را می‌شویی و سپس نماز را دوباره می‌خوانی، چون شما چه می‌دانی، شاید این نجاست، چیزی است که بر تو واقع شده است. و شما نبایستی یقین را با شک نقض کنی» پایان حدیث.

استدلال بر مطلوب (حجیت استصحاب) در دو فراز این حدیث است:

(فراز اوّل): قول حضرت است که می‌فرماید: «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ....» تا آخر کلام. استدلال بر این اساس است که مراد از یقین به طهارت، یقین به طهارتی است که قبل از گمان بردن به نجاست، موجود است. و همین معناست که از ظاهر روایت بدست می‌آید. و احتمال بعیدی است که مراد از یقین، یقین به طهارتی باشد که بعد از گمان اصابه نجاست و بعد از جستجوی نجاست حاصل می‌شود، یعنی زمانی که مکلّف می‌گوید: نگاه کردم و چیزی ندیدم، بنا بر اینکه عبارت «چیزی ندیده‌ام» تعبیر دیگری از یقین به طهارت باشد. و بنا بر این احتمال، مفاد روایت، «قاعده یقین» خواهد بود نه «قاعده استصحاب». چون در این صورت، معنای عبارت «فرأیت فیه» جانشین شدن یقین به نجاست بجای یقین به طهارت است. و علت بعید بودن این احتمال این است که در عبارت «و لم أر شیئا» هیچ ظهوری نیست که بعد از مشاهده و تفحص، یقین به طهارت حاصل شده است.

(فراز دوم) قول پایانی حضرت است که فرمود: «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» و دلالت این فراز نیز همچون فراز اول- بنا بر آنچه در روایت صحیحه (اول گذشت- روشن است و آنچه گذشت این بود که «ال» در کلمه «الیقین» برای جنس یقین- بما هو یقین- است. و این معنا در این روایت، ظاهرتر از روایت صحیحه اول است.

3. روایت محمد بن مسلم

محمد بن مسلم از امام صادق علیه السّلام نقل می‌کند: امیر المؤمنین علیه السّلام فرمودند: «کسی که یقین دارد و سپس شک می‌کند، باید همچنان بر یقینش عمل کند و بماند، چرا که شک، یقین را نقض نمی‌کند».

و در روایت دیگری از ایشان همین مضمون آمده است که: «هرکس بر یقین باشد و سپس شکی بر او وارد شود، باید بر همان یقین باقی بماند، چون یقین با شک، دفع نمی‌شود».

برخی علما با این روایت بر استصحاب استدلال کرده و مدعی شده‌اند که این روایت ظهور در استصحاب دارد.

ولی ما آن را ظاهر در استصحاب نمی‌بینیم، بلکه قدر مسلّم از این روایت این است که صراحتا می‌گوید آغاز پیدایش شک بعد از پیدایش یقین است، چرا که کلمه «فاء» دلالت بر ترتیب دارد. البته مراد از این مطلب، ممکن است قاعده یقین باشد و ممکن است قاعده استصحاب باشد. زیرا مراد از یقین ممکن است یقینی باشد که با حدوث شک زائل شده و در نتیجه زمان متعلّق هر دو حالت یقین و شک، یکی است، در این صورت از موارد قاعده اول (قاعده یقین) خواهد بود. و ممکن است مراد از یقین، یقینی باشد که هنوز تا زمان شک باقی است و لذا زمان متعلّق آنها مختلف است که در این صورت از موارد قاعده استصحاب خواهد بود. و روایت، ظهور خاصی در یکی از این دو ندارد .

و بنابراین، روایت از این جهت مجمل است.

4. مکاتبه علی بن محمد قاسانی

می‌گوید: در مدینه بودم و به امام علیه السّلام نامه نوشتم و در مورد روز مشکوک در ماه رمضان سؤال کردم که آیا باید آن روز را روزه گرفت یا نه؟

امام در پاسخ فرمود: «شک در یقین داخل نمی‌شود، با رؤیت (هلال) روزه بگیر و با رؤیت (هلال) افطار کن».

شیخ انصاری می‌گوید: «انصاف این است که این روایت، ظاهرترین روایات در باب استصحاب است، ولی سند آن سالم نیست». و شیخ در نحوه دلالت این روایت می‌گوید: «متفرع کردن حد و مقدار هریک از دو امر یعنی روزه گرفتن و افطار کردن بر رؤیت هلال رمضان و شوال، درست نیست مگر اینکه این معنا اراده شده باشد که شک لاحق را نباید در یقین سابق دخالت داد، یعنی شک مزاحم یقین سابق نمی‌باشد».

میزان دلالت اخبار: تفصیل بین شک در مقتضی و رافع

مقصود از مقتضی و مانع

مراد از مقتضی استعداد ذاتی و قابلیت مستصحب برای بقاء است.

و امّا شک در رافع: مقصود از این شک، شک در عارض شدن چیزی است که مستصحب را رفع می‌کند، در فرضی که ما قطع داریم به اینکه اگر این مانع عارض نشود، مستصحب استعداد و قابلیت بقاء را دارد.

شک در رافع به دو قسم اساسی تقسیم می‌شود: شک در وجود رافع و شک در رافعیت موجود.

1. شک در وجود رافع: برای این مورد، شک در حدوث بول با علم به سابقه طهارت را مثال زده‌اند.

2. شک در رافعیّت موجود: این شک در جایی است که امری قطعا موجود باشد ولی شک کنیم که آیا این امر، رافع حکم است یا نه؟ و این شک بر سه قسم است:

(اوّل) صورتی است که شک بخاطر این باشد که مستصحب مردّد است بین چیزی که امر موجود، رافع آن باشد و یا چیزی که امر موجود، رافع آن نباشد. مثالی که زده شده این است که شخص علم دارد به اینکه ذمه‌اش به نمازی در ظهر جمعه مشغول است، امّا نمی‌داند که این نماز، نماز جمعه است یا نماز ظهر. حال اگر- مثلا- نماز ظهر را بجای آورد، تردید برایش پیش می‌آید که آیا این نمازی که بجا آورده، رافع مشغولیت ذمه‌اش به تکلیف مذکور هست یا نه؟!

(دوّم) صورتی است که شک بخاطر جهل به صفت امر موجود است یعنی معلوم نیست که امر موجود، در شریعت رافع مستقل شمرده شده یا نه؟ مثل مذی (رطوبتی که گاهی بی‌اختیار از انسان خارج می‌شود) که ناقض طهارت بودنش مشکوک است، و در عین حال معلوم است که مصداق رافع معلوم یعنی بول، نیست.

(سوم) صورتی است که شک یا بخاطر جهل به صفت امر موجود است البته از این حیث که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش معلوم است می‌باشد یا نه؟ و یا بخاطر جهل به این است که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش مجهول است می‌باشد یا نه؟ مثال اول: شک در رطوبتی است که از انسان خارج می‌شود و آدمی نمی‌داند که بول است یا مذی، با این فرض که مفهوم بول و مذی و حکم این دو برای انسان معلوم است. و مثال دوم: شک درباره خوابی است که عارض می‌شود و آدمی تردید دارد که آیا این خواب بر گوش و چشم هر دو غالب شده یا فقط بر چشم غلبه کرده است، مضافا بر اینکه نمی‌داند که مفهوم خوابی که ناقض طهارت است، آیا خوابی را که فقط بر بینائی غلبه کند نیز شامل می‌شود؟

نظر شیخ انصاری (ره) این است که در تمامی این اقسام، استصحاب جاری می‌شود، خواه شک در وجود رافع باشد و خواه شک در رافعیت موجود (با اقسام سه‌گانه‌اش) باشد. برخلاف محقق سبزواری که استصحاب را فقط در مورد شکّ در وجود رافع معتبر دانسته است نه در مورد شک در رافعیت موجود.

تنبیهات استصحاب

تنبیه اول: استصحاب کلی

غرض از استصحاب کلی آن است که ما یقین به وجود کلی در ضمن فردی از افرادش داشته باشیم سپس شک در بقاء خود آن کلی پیدا کنیم: و این شک در بقاء کلی به سه صورت متصور است که با عنوان اقسام استصحاب کلی معروف است:

1. شک در بقاء کلی به خاطر شک در بقاء خود همان فردی است که یقین به وجود آن داشته‌ایم.

2. شک در بقاء کلی بخاطر شک در تعیین آن فرد متیقن سابق است بدین صورت که این فرد مردّد شود بین فردی که جزماً باقی است و فردی که قطعاً مرتفع شده است. یعنی اجمالاً به وجود فردی از افراد کلی یقین داریم و می‌دانیم که کلی هم در ضمن آن فرد قطعاً وجود دارد، امّا نمی‌دانیم که این فرد، از افرادی است که دارای عمر طولانی است و در نتیجه هنوز هم در زمان بعدی موجود است یا از افرادی است که دارای عمر کوتاه بوده و در نتیجه در زمان بعدی باقی نمانده است؟ و به خاطر این تردید، برای انسان شک در بقاء کلی حاصل می‌شود.

مثال: اگر انسان اجمالاً علم پیدا کند که رطوبتی از او خارج شده ولی نمی‌داند که بول است یا منی، و بعد وضو بگیرد. در این صورت به وقوع حدث کلی در ضمن این فرد مردّد یقین دارد. حال اگر این رطوبت بول باشد، پس حدث اصغر است و با وضو قطعاً مرتفع شده است. و امّا اگر منی باشد، پس حدث اکبر است و با وضو رفع نشده است. حال اگر قائل به استصحاب کلّی باشیم، در اینجا استصحاب کلّی حدث جاری می‌شود و آثار کلّی حدث بر آن مترتب می‌شود مثل حرمت مسّ قرآن، و امّا آثار خصوص حدث اکبر یا حدث اصغر مثل حرمت دخول به مسجد و حرمت قرائت سوره‌های عزائم مترتب نمی‌شود.

3. شک در بقاء کلی از جهت شک در وجود فرد دیگری است که جایگزین فرد اول ـ که یقینا موجود بوده و زائل گشته ـ شده است. یعنی شک در بقاء کلی بخاطر این است که احتمال می‌دهیم فرد دوّمی بجای فرد اول که حدوث و ارتفاعش بر ما معلوم است، آمده است. در این صورت اگر فرد دوم واقعا موجود شده باشد، پس کلی هنوز هم باقی است و اگر فرد دوم جایگزین نشده باشد، پس کلی با زوال فرد اول، از بین رفته است.

اما قسم اول، حق این است که در این قسم، استصحاب کلی جریان پیدا می‌کند و اثر شرعی هم بر کلی بار می‌شود. کما اینکه بدون شک استصحاب در خود فرد با خصوصیت فردی‌اش نیز جاری است و اثر شرعی برآن مترتب می‌شود. و در این، اختلافی نیست.

و اما قسم دوم، حق این است که در این قسم نیز استصحاب کلی جریان دارد ولی نسبت به فرد، قطعاً استصحاب جاری نمی‌شود، بلکه در آن استصحاب عدم خصوصیت فرد جاری است. یعنی در مثال گذشته، استصحاب کلّی حدث بعد از وضو جاری می‌شود و در نتیجه مس قرآن برای مکلّف جایز نیست. امّا نسبت به خصوصیت فرد، اصل عدم خصوصیت است. پس آنچه از آثار خصوص جنابت است ـ مثلا ـ اخذ به آنها واجب نیست. و لذا آنچه بر جنب قبل از غسل حرام است مثل دخول به مساجد و یا قرائت سور عزائم، بر این مستصحب حرام نیست.

و اما قسم سوم، این استصحاب کلّی در آنجاست که شک در بقاء کلی مستند به این احتمال باشد که فرد دوّمی غیر از فرد اوّل- که می‌دانیم حادث بوده و مرتفع گردیده- موجود باشد. و این بدو صورت است:

1. یک احتمال این است که فرد دوم در ظرف وجود اول حادث شده باشد.

2. احتمال دیگر این است که حدوث دومی مقارن با ارتفاع اوّلی باشد. و این خود بدو گونه است: یا اوّلی تبدیل به دومی شده و یا صرفا یک همزمانی اتفاقی بین ارتفاع اوّلی و پیدایش دوّمی رخ داده است.

و در جریان استصحاب در این قسم سوم از کلی، احتمالات یا اقوال سه‌گانه‌ای وجود دارد:

الف) جریان استصحاب به نحو مطلق. ب) عدم جریان به نحو مطلق. ج) تفصیل بین دو صورت فوق الذکر. یعنی در صورت اول جاری است ولی در صورت دوم جاری نیست به نحو مطلق.

قول صحیح عدم جریان این استصحاب است؛ زیرا وجود جامعی که حدوثش معلوم می‌باشد مغایر با وجود جامعی است که بقایش مشکوک و محتمل است. پس متعلق یقین و متعلق شک متحد نشده است. به عبارت دیگر، جامع اگر هم‌اکنون موجود باشد به وجود دیگری موجود است؛ غیر از آن وجودی که به لحاظ حدوث بود. برخلاف حالت دوم؛ چون اگر در این حالت جامع باقی باشد به همان وجودی که در ضمنش حادث گشت، موجود است.

توضیح آن که در حالت دوم اگر عنوان کلی حدث باقی مانده باشد معنایش آن است که این کلی از اول به برکت فرد طویل (حدث اکبر) حادث و به بقای همان باقی مانده است، ولی در حالت سوم می‌خواهیم بقای جامع را به برکت فرد دیگری ثابت کنیم غیر از آن فردی که طبیعی به وجود آن موجود شد و این ممکن نیست؛ زیرا طبیعی موجود در ضمن فرد دوم غیر از طبیعی موجود در ضمن فرد اول است و وجود این طبیعی امتداد وجود آن طبیعی حساب نمی‌شود.

نکته

یک مورد از قسم سوم، مستثنی شده و آن مربوط به مواردی است که عرف در آن مسامحه می‌کند و فرد لاحق را که مشکوک الحدوث است با فرد سابق به منزله یک امر مستمرّ واحد تلقی می‌کند. مثل آنجا که علم داشته باشیم رنگ سیاه شدید در محلی موجود بوده و شک کنیم که آیا اصلا مرتفع شده یا به سیاه ضعیف‌تر مبدّل گشته؟ در چنین مواردی، همه حکم می‌کنند که استصحاب جاری است. و از همین قبیل است آنجا که فردی کثیر الشک باشد و بعد شک کنیم که صفت کثیر الشک بطور کلی از این شخص برطرف شده یا به درجه‌ای پائین‌تر از حالت اولیه رسیده است.

شیخ انصاری (ره) در تعلیل جریان استصحاب در این باب می‌گوید: «آنچه در جریان استصحاب معتبر است، این است که موجود سابق بعنوان مستمرّ تا زمان بعد شمرده شود، گرچه موجود بعدی با نظر دقّی عقلی با فرد سابق مغایر باشد».

یعنی آنچه در متیقن و مشکوک معتبر است، اتحاد عرفی و با نظر مسامحی است، گرچه با دقت عقلی - مانند این مقام - متغایر باشند.

تنبیه دوم: استصحاب حکم معلّق

در موارد شبهه حکمیه گاهی در بقای جعل شک پدید می‌آید؛ زیرا احتمال نسخ جعل موجود است. پس استصحاب بقای جعل جاری می‌گردد.

و گاهی بعد از فرض فعلیت مجعول، در بقای آن حکم مجعول شک پدید می‌آید؛ همچون صورتی که آب انگور به سبب جوش آمدن حرام گردد و در بقای این حرمت، بعد از کم شدن دو ثلث آن به سبب غیر آتش، شک پدید آید؛ مثلا ظرف محتوی آب انگور را بعد از جوش آمدن، از روی آتش برداشتند و کنار گذاشتند و در طول یک ماه و در اثر دمای هوا مقدار دو سوم آن تبخیر و کم شد. چون کم شدن دو ثلث در اثر حرارت مستقیم آتش نبوده است، لذا در حکم به حلیت آن تردید پیدا می‌کنیم. پس استصحاب مجعول، یعنی آن حرمتی که در سابق بالفعل پیدا شده بود، جاری می‌گردد.

و بار سوم شک در حالتی متوسط میان جعل و مجعول قرار دارد و توضیح آن در مثال زیر است:

هرگاه شارع حرمت آب انگور را در صورت جوش آمدن جعل کند و ما انگوری را فرض کنیم که هنوز جوش نیامده است، در اینجا مجعول، فعلیت ندارد؛ بلکه فعلیت آن فرع بر تحقق جوش آمدن است. پس ما هم‌اکنون به فعلیت مجعول علم نداریم؛ ولی به وجود قضیه‌ای شرطیه علم داریم و آن این است که، این انگور اگر جوش بیاید

حرام می‌شود. پس اگر بعد از این حال، انگور خشک شود و به صورت کشمش درآید، برای ما شک پدید می‌آید که آیا آن قضیه شرطیه همچنان باقی است؛ یعنی آنکه این کشمش همانند انگور اگر جوش بیاید، حرام می‌شود یا این‌گونه نیست؟

پس در اینجا شک در بقای جعل و نسخ جعل نیست؛ زیرا احتمال نسخ نمی‌دهیم و شک در بقای مجعول بعد از علم به فعلیت مجعول نیست؛ چون هنوز علم به فعلیت مجعول پدید نیامده است، و تنها شک در بقای آن قضیه شرطیه است و استصحاب معنایش آن است که بگوییم: هذا الشیء کان فی السابق بحیث لو غلی یحرم و الحال أیضا یکون بحیث لو غلی یحرم.

پس گفته شده است که، استصحاب آن قضیه شرطیه جاری است؛ چون آن قضیه، حدوثش متیقّن و بقایش مشکوک است. این نوع استصحاب، «استصحاب حکم معلّق» و یا «استصحاب تعلیقی» نامیده می‌شود؛ چون نفس حالت تعلیقی میان شرط و جزا، استصحاب می‌شود.

ولی مرحوم محقق نائینی معتقد است که استصحاب مذکور جاری نمی‌شود؛ زیرا در حکم شرعی چیزی جز جعل و مجعول نیست و هیچ شکی در بقای جعل نیست. پس رکن دوم از ارکان استصحاب مختل است و مجعول، یقین به حدوث آن نیست. پس رکن اول اشکال و اختلال دارد. اما قضیه شرطیه، پس در عالم تشریع برای قضیه شرطیه به عنوان قضیه شرطیه، وجودی ورای جعل و مجعول نیست تا استصحاب آن جاری گردد.

تنبیه سوم: استصحاب تدریجیات

اشیاء بر دو قسم‌اند: یا قرار و ثبات دارند؛ یعنی موجود می‌شوند و باقی می‌مانند و یا قرار ندارند، بلکه تدریجی هستند؛ مانند حرکت که به استمرار موجود و فانی می‌شود.

اما در مورد قسم اول هیچ اشکالی در جریان استصحاب نیست و اما در مورد قسم دوم، پس گفته شده که، رکن اول و رکن دوم استصحاب باهم در این قسم اجتماع ندارند؛ زیرا امر تدریجی، سلسله‌ای از حدوث‌هاست. پس هرگاه معلوم شود که شخصی راه می‌رود و در بقای راه رفتن او شک پدید آید، نمی‌توان راه رفتن را برای ترتیب دادن هر اثری که برای اوست، استصحاب کرد؛ زیرا حصه اول از این امر تدریجی الوجود حدوثش معلوم است، ولی هیچ شکی نیست که پایان پذیرفته است و حصه دوم از آن حدوثش مشکوک است و یقین بدان نداریم. پس ارکان استصحاب در هیچ‌چیزی؛ یعنی نه در حصه اول و نه در حصه دوم تمام نیست. از اینجاست که اجرای استصحاب درباره زمان، مورد اشکال قرار گرفته است؛ مانند استصحاب روز و از این قبیل؛ برای این که زمان از امور تدریجی است.

جواب این اشکال آن است که، امر تدریجی برخلاف آنکه وجودش متدرج است و قطعه‌ای از آن بعد از قطعه‌ای دیگر پایان می‌پذیرد، دارای وحدت است و چیز مستمری به شمار می‌آید به گونه‌ای که بر قطعه دوم آن، عنوان بقا صدق می‌کند؛ یعنی قطعه دوم شیء حادث مستقلی لحاظ نمی‌شود؛ بلکه حدوثش به معنای بقای قطعه اول است. پس هرگاه ما امر تدریجی را به عنوان آنکه چیز مستمری است، لحاظ کنیم، ارکان استصحاب تمام خواهد بود و خواهیم دید که آن چیز در آغاز متیقن بود و در نهایت مشکوک است. پس استصحاب آن چیز جریان می‌یابد. ملاک این وحدت در امر تدریجی، اتصال برخی قطعات آن به برخی دیگر است، چه به نحو اتصال حقیقی، همان گونه که

در حرکت آب از بالا به پایین دیده می‌شود و چه به نحو اتصال عرفی، همان گونه که در حرکت انسان به هنگام راه رفتن دیده می‌شود، چون راه رفتن که در لابه‌لایش سکون و وقوف است؛ ولی در نظر عرف اجزایش به هم چسبیده به حساب می‌آیند.

تنبیه چهارم: اصل مثبت یا مقدار آنچه به سبب استصحاب ثابت می‌گردد

مفاد دلیل استصحاب، چنان‌که دانستیم نهی از نقض عملی کردن یقین به هنگام شک است که مرجعش به عمل بر طبق مقتضای یقین سابق است. و مقصود از این نهی، تحریم نقض عملی نیست؛ بلکه مراد بیان آن است که شارع به هنگام شک در بقای متیقن، به بقای آن حکم کرده است و نهی ارشاد به این حکم است. پس گویا شارع گفته است: یقین به سبب شک نقض نمی‌گردد؛ زیرا من حکم می‌کنم که متیقن باقی است.

و حکم به بقای متیقن در اینجا به معنای بقای متیقن حقیقتا نیست؛ یعنی شارع حقیقتا انسان شاکّ را با این حکم از شک بیرون نمی‌آورد وگرنه شک زایل می‌شد؛ با این که استصحاب حکم شک است و برفرض حصول شک باید استصحاب را جاری کرد، بلکه حکم شارع، یعنی آنکه متیقن از ناحیه عملی باقی است و این، یعنی متیقن در عمل به منزله باقی است. و مرجع این امر، بدین سخن است که آن چیزی که بدان یقین داشتی و سپس در بقای آن شک پیدا کردی به منزله باقی به شمار آمده است. پس هرگاه مستصحب حکم باشد، تنزیل آن به منزله باقی، معنایش تعبد به بقای آن حکم است. و هرگاه مستصحب موضوع حکمی باشد، تنزیل آن به منزله باقی، معنایش تعبد به حکم آن موضوع و اثر آن موضوع می‌باشد؛ مثل استصحاب بقای عدالت زید، که موضوع جواز اقتدا به اوست و مثل استصحاب بقای نهار که موضوع عدم جواز افطار در ماه رمضان است. و هرگاه برای مستصحب حکم شرعی باشد؛ یعنی مستصحب موضوع حکم شرعی باشد و این حکم، خود موضوع حکم شرعی دیگری باشد؛ مثل استصحاب طهارت آبی که با آن طعام متنجسی را شستیم که حصول تطهیر طعام، خود موضوع حکم به جواز اکل آن است، در این صورت تنزیل مستصحب به منزله باقی، معنایش تعبد به حکم آن مستصحب است و تعبد به حکم مستصحب به نوبه خود، یعنی تعبد به حکم دیگری هم که برای این حکم است و به همین ترتیب تعبد به حکم سوم یا چهارمی که بر حکم دوم یا سوم مترتب است.

اما گاه مستصحب نه حکم است و نه موضوع حکمی، ولی سبب تکوینی برای چیزی و یا ملازم خارجی با چیزی است و آن چیز موضوع حکم است؛ مانند آنکه فرض کنیم زنده بودن زید که بدان یقین داشتیم و سپس در بقای آن شک پیدا کردیم، بر فرض آنکه تا زمان شک باقی باشد، سبب روییدن موی صورت اوست و روییدن موی صورت او، موضوع حکم شرعی باشد؛ مثلا زید را ده سال پیش زنده دیدیم و اکنون ده سال گذشته است. پس اگر زنده باشد به طور طبیعی و به حسب نظام تکوین موی صورت او روییده است و فرض کنید که من نذر کرده‌ام که هرگاه محاسن او رویید، اسباب ازدواج او را فراهم آورم. پس در چنین موردی برای اثبات تعبدی آن حکم شرعی، آیا استصحاب زنده بودن زید جاری می‌گردد یا نه؟

مشهور میان محققین آن است که دلیل استصحاب چنین اقتضایی ندارد. و همین نظر صحیح است؛ زیرا اگر مقصود اثبات آن حکم شرعی به سبب استصحاب حیات زید، مستقیما و بدون تعبد به واسطه، یعنی روییدن محاسن

او باشد که این غیر ممکن است؛ زیرا آن حکم موضوعش روییدن محاسن زید است نه حیات زید. پس تا هنگامی که به سبب تنزیل و تعبد، روییدن محاسن زید ثابت نگردد، آن حکم مترتب نمی‌شود.

و اگر مقصود اثبات روییدن محاسن زید در اول امر و به سبب استصحاب حیات او و در مرحله بعد اثبات آن حکم شرعی باشد، پس این خلاف ظاهر دلیل استصحاب است؛ زیرا، چنان‌که دانستیم، مفاد دلیل استصحاب تنزیل مشکوک البقاء به منزله شیء باقی است. و تنزیل در نظر عرف همواره منصرف به توسعه دایره آثار مجعول از جانب شخص تنزیل‌کننده است، نه غیر آن آثار؛ یعنی نه آثاری که جعل آنها به دست تنزیل‌کننده نیست. روییدن محاسن، اثر حیات است؛ ولی این اثر اثری تکوینی است و شارع از آن نظر که شارع است، آن را جعل نمی‌کند؛ بلکه شارع فقط در محدوده تشریع دخالت می‌کند.

این مطلب مانند آن است که شارع بگوید: فقاع، یعنی آب‌جو را به منزله خمر به شمار آوردم، پس چنان‌که مترتب بر این سخن توسعه دایره حرمت به سبب تنزیل است نه توسعه آثار تکوینی خمر مثل بو و رنگ و مزه و خواص فیزیکی و شیمیایی؛ به همین‌گونه بر استصحاب حیات، توسعه عملی احکام شرعی حیات مترتب می‌شود؛ مثل عدم جواز تقسیم میراث او و تحریم تزویج زوجه او از سوی مرد دیگری. این احکام، چنان‌که در حق اشخاص زنده جاری است، در مورد زید نیز، که زنده بودنش را استصحاب ثابت کرده است، جاری است؛ به معنای آنکه باید در عمل ملتزم بدین احکام شد، چه آنکه زید در واقع زنده باشد و یا مرده. پس جریان استصحاب به معنای توسعه یافتن احکام شرعی حیات است، نه توسعه آثار تکوینی حیات زید، که از جمله آنها روییدن محاسن او باشد.

از اینجاست که به درستی می‌توان گفت بر استصحاب تنها احکام شرعی مستصحب مترتب می‌گردد، نه آثار عقلی تکوینی مستصحب و احکام شرعی آن آثار که این احکام اثر مستقیم مستصحب نیستند، بلکه اثر با واسطه آن هستند.

و استصحابی که مراد از آن اثبات حکمی شرعی باشد که مترتب است بر اثر تکوینی مستصحب، «اصل مثبت» نامیده می‌شود و معمولا گفته می‌شود که اصل مثبت جاری نیست. و منظور آن است که مانند استصحاب حیات، آن حکم شرعی را که برای روییدن محاسن است، ثابت نمی‌کند. و روییدن محاسن واسطه عقلی نامیده می‌شود.

تنبیه پنجم: استصحاب در حالات شک در تقدم و تأخر

حالات عروض شک

گاهی در این که فلان واقعه رخ داده است یا نه، شک پدید می‌آید. پس استصحاب عدم حدوث آن واقعه جاری می‌گردد؛ و یا در این که فلان واقعه، که یقین به حدوثش داریم، برطرف شده است یا نه، پس استصحاب بقای آن واقعه جاری می‌شود. و گاهی علم داریم که فلان واقعه حادث و یا برطرف شد؛ ولی به دقت، تاریخ حدوث یا برطرف شدن آن را نمی‌دانیم؛ مثلا می‌دانیم که زید، که کافر بود، مسلمان شد؛ ولی نمی‌دانیم آیا صبح مسلمان شد یا بعد از ظهر؟ و این، یعنی آنکه مقطع زمانی قبل از ظهر، یعنی از صبح تا اول ظهر مقطع زمانی شک است؛ چون پیش از این مقطع زمانی، بدون تردید کافر بوده و بعد از این مقطع زمانی، بدون تردید مسلمان شده است. پس هرگاه کافر باقی بودن زید بر کفر و عدم اسلام او در این مقطع زمانی دارای اثری شرعی باشد که تعبد به مستصحب، یعنی کفر زید و عدم اسلام او تا هنگام ظهر را تصحیح کند، استصحاب بقای زید بر کفر و عدم اسلام

او تا هنگام ظهر، جاری می‌شود و به سبب این استصحاب هر اثر شرعی که مترتب بر کافر باقی بودن زید و عدم اسلام او در این مقطع زمانی است، ثابت می‌گردد؛ مثل سقوط صوم رمضان که فرض می‌کنیم مترتب بر وجود کفر تا وقت زوال است.

ولی اگر در اینجا اثری شرعی باشد که بر حدوث اسلام بعد از وقت ظهر مترتب باشد، پس این اثر بر استصحاب مذکور مترتب نمی‌شود و در نتیجه استصحاب مذکور صحیح نخواهد بود؛ مثلاً فرض می‌کنیم که سقوط صوم رمضان مترتب بر حدوث اسلام بعد از وقت زوال است. در این صورت استصحاب وجود کفر پیش از ظهر برای اثبات حدوث اسلام بعد از ظهر و آن‌گاه اثبات عدم وجوب قضا، صحیح نیست؛ زیرا حدوث اسلام بعد از ظهر لازم تکوینی کفر زید و عدم اسلام او پیش از ظهر است. پس حدوث اسلام بعد از ظهر نسبت به استصحاب کفر زید به منزله روییدن موی صورت نسبت به استصحاب حیات زید است و گفتیم که این‌گونه استصحاب اصل مثبت است و اطلاق دلیل حجیت استصحاب، اصل مثبت را شامل نیست.

از ناحیه دیگر می‌بینیم که موضوع حکم شرعی گاه به طور کامل مجرای استصحاب است، اعم از آنکه استصحاب اثبات موضوع کند یا نفی موضوع؛ مثل استصحاب عدالت برای اثبات جواز اقتدا و مثل استصحاب عدم بلوغ برای اثبات عدم وجوب نماز و گاه موضوع مرکب از دو جزء یا بیشتر است و یکی از آن دو جزء وجداناً ثابت و جزء دیگر غیر متیقن و مشکوک است. پس در این حالت واضح است که جاری کردن استصحاب نسبت به آن جزئی که وجداناً ثابت است، معنا ندارد. ولی گاه ارکان استصحاب و شروط آن برای اثبات جزء دیگر که مشکوک است فراهم می‌باشد. پس به سبب استصحاب آن جزء دیگر، موضوع، محقق و در نتیجه حکم ثابت می‌شود یا ارکان و شروط استصحاب برای نفی جزء دیگر فراهم است. پس به سبب استصحاب نفی آن جزء، عدم تحقق موضوع به طور کامل معلوم، و در نتیجه حکم نفی می‌شود. مثال این حالت آن است که ارث بردن نوه، یعنی پسر پسر از جدّ مترتب بر موضوعی است که مرکب از دو جزء است: یکی مرگ جد و دیگر عدم اسلام پدر؛ یعنی شخصی که میان نوه و جد واسطه است، تا زمان مرگ جد. وگرنه، یعنی در صورتی که جزء دوم موجود نباشد، پدر بر نوه در ارث بردن از جد مقدم است؛ زیرا پسر مانع از ارث بردن پسر پسر است، البته در صورتی که هر دو مسلمان باشند. پس اگر فرض کنیم که مرگ جد در روز جمعه بود و پسر، یعنی آن شخص واسطه میان جد و نوه در زمان حیات پدرش کافر بود و نمی‌دانیم که آیا او در طول زندگی پدرش مسلمان شد یا نه؟ پس در اینجا جزء اول از موضوع که عبارت است از: «ارث بردن نوه»، وجداناً محرز است؛ چون می‌دانیم که جد مرده است و جزء دوم که عدم اسلام پدر در طول حیات جد باشد مشکوک است. پس استصحاب جزء دوم جاری می‌گردد و با ضمیمه کردن این استصحاب به این امر وجدانی، که موت جد باشد، موضوع حکم شرعی را که برای ارث بردن نوه است احراز می‌کنیم؛ یعنی موضوع آن حکم شرعی، که مربوط به ارث بردن نوه است، به سبب این استصحاب احراز می‌شود. ولی در جریان استصحاب و ترتب اثر شرط است که آن اثر شرعی مترتب بر ذات دو جزء باشد.

اما در صورتی که اثر شرعی در همین مثال مترتب بر وصف اقتران و اجتماع آن دو جزء باشد، استصحاب مذکور فایده‌ای ندارد؛ چون اقتران و اجتماع، لازم عقلی و اثر تکوینی مستصحب است و دانستیم که آن آثار شرعی که با واسطه‌ای عقلی مترتب بر مستصحب است به سبب استصحاب ثابت نمی‌شود.

گاه فرض می‌شود که برطرف شدن جزء دوم فعلا معلوم است، بدان سبب که فعلا برای ما معلوم شد، که پدر مسلمان شده است؛ ولی در تاریخ آن و در این که آیا قبل از وفات پدرش، یعنی قبل از وفات جدّ مسلمان شد یا بعد از آن، تردید داریم. در مانند چنین حالتی استصحاب کفر پدر تا زمان وفات جد جاری می‌گردد؛ مثلا اگر فرض کنیم وفات جد روز جمعه بوده است، نمی‌دانیم مسلمان شدن پدر قبل از این تاریخ بوده است یا بعد از آن. البته در این که پدر اکنون مسلمان است شک نداریم ولی مبدأ حدوث اسلام او را نمی‌دانیم. پس سراغ یقین سابق می‌رویم. حالت سابق کفر پدر بود و به حکم استصحاب می‌گوییم پدر باقی بر کفر بود و بود و بود تا جد وفات پیدا کرد. پس او ارث نمی‌برد، بلکه نوه ارث می‌برد. و این که ما می‌دانیم هم‌اکنون پدر کافر به شمار نمی‌آید، ضرری به مطلب نمی‌زند؛ زیرا آنچه مهم است وجود شک در ظرفی است که اجرای استصحاب به لحاظ آن ظرف است. و آن ظرف عبارت است از: مقطع زمانی حیات جد تا هنگام وفات او. پس بقای جزء دوم موضوع، یعنی کفر پدر تا زمان حدوث جزء اول، یعنی فوت جد، استصحاب می‌شود و در نتیجه موضوع ارث نوه تحقق می‌یابد.

و چنان‌که بدین گونه استصحاب جاری می‌شود و با انضمام استصحاب در جزء دوم به وجدان، یعنی تحقق موت جد، که وجدانا معلوم است، موضوع محرز می‌گردد، به همین‌گونه گاه برای نفی یکی از دو جزء، استصحاب جاری می‌شود. پس در همان مثال بالا، اگر مسلمان بودن پدر در زمان حیات جد معلوم باشد و در کفر پدر به هنگام وفات جدّ، شک پدید آید، استصحاب اسلام پدر و عدم کفر او تا هنگام فوت جد جاری می‌شود.

به سبب این استصحاب ارث بردن نوه از جد را نفی می‌کنیم؛ چه آنکه برای ما معلوم باشد که پدر بعد از وفات پدر پدر ، یعنی جد کافر بوده است و یا برای ما معلوم نباشد؛ چون ملاک حال پدر در مقطع زمانی حیات جد تا ممات اوست. در این ظرف زمانی کفر پدر مشکوک است و به حکم استصحاب باید او را مسلمان شمرد. آن‌گاه حکم به ارث بردن نوه نفی می‌شود؛ چون موضوع این حکم، جزء دومش تحقق ندارد؛ گرچه هم‌اکنون قطع داریم که پدر کافر است.

حالت مجهول التاریخ بودن هر دو جزء

و بر این اساس گاه فرض می‌شود که موضوع حکم شرعی مرکب از دو جزء است: یکی کفر پدر و دیگری فوت جدّ و ثبوت یکی از آن دو جزء، یعنی کفر پدر در آغاز معلوم است و می‌دانیم که فعلا برطرف شده است و پدر اکنون مسلمان است.

ولی به طور دقیق نمی‌دانیم که چه زمانی برطرف شده است. و عدم جزء دیگر، یعنی فوت جدّ در آغاز معلوم است؛ یعنی می‌دانیم که سابقا جد زنده بود و حدوث آن جزء دیگر، یعنی فوت جدّ، فعلا معلوم است؛ یعنی می‌دانیم که جد اکنون مرده است؛ ولی به طور دقیق نمی‌دانیم که جز دوم چه زمانی حادث شده است. معنای این سخن آن است که این جزء در صورتی که پیش از برطرف شدن آن جزء، حادث شده باشد؛ یعنی در صورتی که مرگ جد پیش از مسلمان شدن پدر و در زمان کفر او بوده باشد، پس موضوع حکم شرعی که ارث بردن نوه باشد، تحقق یافته است؛ زیرا هر دو جزء موضوع در یک زمان وجود دارد. اما در صورتی که این جزء، یعنی فوت جدّ بعد از برطرف شدن آن جزء، حادث شده باشد، یعنی در صورتی که حدوث مرگ جد بعد از مسلمان شدن پدر باشد، در

این صورت حدوثش که بعد از مسلمان شدن پدر بوده، فایده‌ای در جهت تکمیل موضوع ندارد. پس نوه ارث نمی‌برد، بلکه پدر ارث می‌برد.

در این حالت اگر به آن جزئی که ثبوتش در آغاز معلوم بود، یعنی کفر پدر توجه کنیم، پی می‌بریم که بقای آن تا هنگام حدوث جزء دوم، یعنی فوت جد محتمل است. پس بقای آن را تا هنگام حدوث جزء دوم استصحاب می‌کنیم؛ زیرا ارکان استصحاب در این مورد موجود است و بر این استصحاب، ثبوت حکم، یعنی ارث بردن نوه از جدّ] مترتب می‌شود و اگر به جزء دوم، که عدمش در آغاز معلوم بود، یعنی فوت جدّ توجه کنیم، پی می‌بریم که بقای عدم آن، یعنی بقای حیات جدّ تا هنگام برطرف شدن جزء اول، یعنی تا هنگام اسلام آوردن پدر محتمل است. پس عدم جزء دوم را تا تا هنگام برطرف شدن جزء اول استصحاب می‌کنیم؛ زیرا ارکان استصحاب در این مورد موجود است و بر این استصحاب نفی حکم، یعنی ارث نبردن نوه از جدّ مترتب می‌گردد. این دو استصحاب متعارض هستند؛ چون جریان یافتن هر دو با هم ممکن نیست و هیچ مرجّحی نیست که یکی بر دیگری ترجیح پیدا کند. پس هر دو با هم ساقط می‌شوند. این حالت، «حالت مجهول التاریخ بودن هر دو جزء» نامیده شده است.

حالت مجهول التاریخ بودن هر دو جزء، سه صورت دارد که در یک صورت هم زمان ارتفاع جزء اول و هم‌زمان حدوث جزء دوم مجهول است ولی در صورت دوم و سوم، زمان یکی معلوم و زمان جزء دیگر از این نظر که قبل یا بعد از آن بوده است، مجهول می‌باشد و بدین لحاظ زمان هر دو جزء نسبت به یکدیگر مجهول می‌گردد. لذا هر سه صورت در زمره حالت مجهول التاریخ بودن هر دو جزء، برشمرده شده است.

اولین صورت: زمان برطرف شدن جزء اول، یعنی زمان مسلمان شدن پدر و زمان حدوث جزء دوم، یعنی زمان فوت جدّ، هر دو مجهول است.

دومین صورت: زمان برطرف شدن جزء اول معلوم است ـ فرض می‌کنیم که هنگام ظهر باشد ـ ولی زمان حدوث جزء دوم مجهول می‌باشد و معلوم نیست که آیا حدوث جزء دوم قبل از ظهر بوده است و یا بعد از ظهر.

سومین صورت: زمان حدوث جزء دوم، یعنی فوت جدّ معلوم است ـ فرض می‌کنیم که هنگام ظهر باشد ـ ولی زمان برطرف شدن جزء اول، یعنی زمان اسلام آوردن پدر مجهول است و معلوم نیست که آیا برطرف شدن جزء اول قبل از ظهر بوده است و یا بعد از ظهر.

در صورت اول، هیچ شکی نیست که هر دو استصحاب مورد اشاره جاری می‌شود، به معنای آنکه هر دو می‌تواند جاری گردد؛ چون ارکان استصحاب برای هر دوی آنها فراهم است و نیز هیچ شکی نیست که میان دو استصحاب تعارض رخ می‌دهد.

اما در صورت دوم، گفته می‌شود که استصحاب بقای جزء اول ، یعنی کفر پدر جاری نمی‌شود؛ زیرا بقای آن مشکوک نیست، بلکه وجودش قبل از ظهر معلوم و عدمش هنگام ظهر معلوم است. پس چگونه آن را استصحاب کنیم؟ و تنها استصحاب عدم حدوث جزء دوم، یعنی استصحاب عدم فوت جدّ جاری می‌شود.

در صورت سوم، مطلب برعکس می‌شود. پس استصحاب بقای جزء اول ، یعنی بقای کفر پدر جاری می‌گردد؛ ولی استصحاب عدم حدوث جزء دوم به همان دلیل که در صورت پیش گفتیم؛ یعنی به دلیل آنکه حدوث عدم موت جد تا پیش از ظهر معلوم و وجودش هنگام ظهر معلوم است، جاری نمی‌شود. و این قولی است که از آن تعبیر می‌شود به «جریان استصحاب در مجهول التاریخ و عدم جریان آن در معلوم التاریخ».

بر این مطلب اعتراض شده است به این که آن جزء معلوم التاریخ وقتی به ساعات معمول روز نسبت داده می‌شود، معلوم است و اما وقتی به جزء دیگر، که تاریخش مجهول است، نسبت داده می‌شود، نمی‌دانیم آن جزء در هنگام وجود این جزء موجود است یا نه؟ پس جریان استصحاب آن جزء معلوم التاریخ تا هنگام وجود جزء دیگر، که مجهول التاریخ است، ممکن است. و این قولی است که از آن تعبیر می‌شود به «جریان استصحاب در هریک از مجهول التاریخ و معلوم التاریخ فی نفسه» ، یعنی استصحاب در هر جزء با صرف‌نظر از تعارض دو استصحاب، امکان جریان دارد؛ چون ارکان آن موجود است. این دو استصحاب به سبب معارضه با یکدیگر ساقط می‌شوند؛ زیرا آن جزئی که تاریخش معلوم است، تاریخش به لحاظ خودش معلوم است، ولی تاریخ نسبی آن، یعنی تاریخش در ارتباط با جزء دیگر، که پیش از آن بوده و یا بعد از آن، معلوم نیست. پس هر دو جزء به لحاظ تاریخ نسبی مجهول هستند.

توارد حالتین

گاه دو حالت متضاد فرض می‌شود که هریک به تنهایی موضوع برای حکم شرعی است؛ مانند حالت طهارت از حدث و حالت وجود حدث و یا مانند حالت طهارت از خبث، چون بول و خون و حالت وجود خبث. پس هرگاه برای مکلف یکی از دو حالت معلوم باشد و در عروض حالت دیگر، شک پیدا کند، حالت اول را استصحاب می‌کند ؛ مثلا وضو گرفته بود و یا غسل کرده بود و یقین به طهارت شرعی داشت سپس در بطلان طهارت به سبب عروض رافعی چون بول یا احتلام شک پیدا کرد، در این حالت می‌تواند طهارت سابق را استصحاب کند، و یا یقین داشت که لباسش پاک است و آلوده به نجاستی نیست سپس در تنجس آن به سبب ملاقات با نجس شک پیدا می‌کند، در این حالت نیز می‌تواند طهارت از خبث را استصحاب کند که این جای بحث ندارد.

و هرگاه برای مکلف عروض هر دو حالت معلوم باشد؛ ولی متقدم را از متأخر تشخیص ندهد، استصحاب طهارت با استصحاب حدث یا خبث تعارض می‌کند ؛ مثلا دقیق به یاد دارد که بول کرد و نیز وضویی گرفت؛ ولی نمی‌داند کدام یک جلوتر از دیگری بود. پس در این حال استصحاب بقای حدث با استصحاب بقای طهارت تعارض می‌کند؛ زیرا هریک از دو حالت در سابق، متیقن و بقای آن مشکوک است. نظایر چنین چیزی را «توارد حالتین» می‌نامند.

تنبیه ششم: استصحاب در حالات شک سببی و مسبّبی

پیش‌تر گذشت که هرگاه استصحاب جاری شود و مستصحب، موضوع حکمی شرعی باشد، آن حکم شرعی تعبدا بر استصحاب مذکور مترتب می‌شود؛ مانند آن که در بقای طهارت آب شک پیدا شود و آن‌گاه بقای طهارت آن را استصحاب کنیم. این طهارت موضوع است برای حکم به جواز نوشیدن آب. پس جواز نوشیدن آب بر استصحاب مذکور مترتب می‌گردد. این استصحاب نسبت به جواز نوشیدن آب، «استصحاب موضوعی» نامیده می‌شود؛ زیرا این استصحاب موضوع این اثر شرعی ، یعنی جواز نوشیدن آب را تنقیح می‌کند.

اما اگر خود جواز نوشیدن آب را در مثال مذکور در نظر بگیریم، پس حدوث آن متیقن و بقایش مشکوک است؛ چون وقتی آب یقینا طاهر بود، نوشیدنش نیز یقینا جایز بود و هنگامی که طهارتش مشکوک شد، نوشیدنش نیز

مشکوک است. ولی استصحاب جواز نوشیدن آب برای اثبات طهارت آب، به تنهایی کافی نیست؛ زیرا طهارت اثر شرعی برای جواز نوشیدن نیست؛ بلکه عکس مطلب صحیح است ؛ چون جواز نوشیدن اثر شرعی برای طهارت است. و ـ چنان‌که گفته شد ـ تنزیل شیء مشکوک البقاء به منزله شیء باقی، که مقتضای دلیل استصحاب است، ناظر به آثار شرعی است. پس از اینجا دانسته می‌شود که به سبب استصحاب موضوع، حکم به طور تعبدی و عملی احراز می‌شود ؛ یعنی به مقتضای استصحاب باید در عمل ملتزم به حکم شد و در عمل آن حکم را معلوم دانست. اما به سبب استصحاب حکم تعبدا و عملیا، موضوع احراز نمی‌شود. و هر دو استصحابی که از این قبیل باشند، استصحاب موضوعی آنها را «اصل سببی» نام گذارند؛ زیرا استصحاب موضوعی مشکل و شک را در مرحله موضوع، که به منزله سبب شرعی برای حکم است، حل می‌کند.

فرد دیگر آن دو استصحاب ، یعنی استصحاب حکمی را «اصل مسببی» نام می‌گذارند؛ زیرا این استصحاب، مشکل را در مرحله حکم حل می‌کند که نسبت به موضوع شرعا به منزله مسبّب است.

در این حالتی که نظریه اصل سببی و مسببی را توضیح دادیم میان دو اصل هیچ‌گونه تعارضی در نتیجه نیست؛ چرا که طهارت آب و جواز نوشیدن آن موافق یکدیگرند. ولی در اینجا حالاتی است که در آن حالات، ممکن نیست نتیجه اصل سببی و نتیجه اصل مسببی، هر دو با هم اجتماع پیدا کنند. پس هر دو اصل تعارض می‌کنند. مثال آن را در همان آب مذکور در سابق می‌یابیم که اگر طهارتش را استصحاب کردیم و با آن لباس نجسی را شستیم، از جمله احکام طهارت آب آن است که لباس به سبب شسته شدن با آن آب پاک می‌شود و این معنایش آن است که استصحاب طهارت آب، پاک شدن لباس را تعبدا و عملیا محرز می‌گرداند ؛ یعنی به سبب استصحاب طهارت آب باید در عمل لباس را پاک دانست؛ زیرا طهارت لباس اثر شرعی مستصحب ، یعنی طهارت آب است. ولی اگر به خود لباس توجه کنیم می‌بینیم که ما به نجاست و عدم طهارت آن در سابق یقین داشتیم و الآن شک داریم که پاک شده است یا نه؛ زیرا ما نمی‌دانیم که آن لباس حقا به آب طاهر شسته شده بود. بنابراین می‌بینیم که آن اصل سببی، که در مرحله موضوع و سبب، مشکل را حل می‌کند و درباره حکم خود آب جاری می‌شود، ما را به طهارت لباس متعبّد می‌کند؛ و آن اصل مسببی که در مرحله حکم و مسبب، مشکل را حل می‌کند و درباره حکم خود لباس جاری می‌شود، ما را به عدم طهارت لباس متعبد می‌گرداند و این معنایش وقوع تنافی میان نتیجه دو اصل و تعارض آن دو است. در اینجا قاعده‌ای است که اقتضای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را دارد. و آن قاعده عبارت است از این که، هرگاه یکی از دو اصل، مورد اصل دوم را علاج کند و عکس آن درست نباشد؛ یعنی اصل دوم علاج‌کننده مورد اصل اول نباشد، اصل اول بر اصل دوم مقدم می‌گردد.

این قاعده بر محل بحث انطباق پیدا می‌کند؛ زیرا اصل سببی برای ما طهارت لباس را تعبدا محرز می‌گرداند؛ زیرا طهارت لباس اثر شرعی طهارت آب است. ولی اصل مسببی ، یعنی استصحاب نجاست لباس برای ما نجاست آب را محرز نمی‌گرداند و طهارت آن را نفی نمی‌کند؛ چون ثبوت موضوع ، یعنی نجاست آب اثر شرعی برای حکم آن موضوع، یعنی نجاست لباس نیست و بر این اساس، اصل سببی بر اصل مسببی مقدم می‌شود.

شیخ انصاری و مشهور علما از این امر تعبیر کرده‌اند به «حکومت استصحاب سببی بر استصحاب مسببی»؛ زیرا رکن دوم استصحاب در اصل مسببی عبارت است از: شک در نجاست و طهارت لباس. و اصل سببی چون که اثر شرعی، یعنی طهارت لباس را محرز می‌گرداند، رکن دوم اصل مسببی را از بین می‌برد و دیگر شکی در طهارت و

نجاست لباس باقی نمی‌ماند تا محتاج به جریان استصحاب در مورد لباس باشیم. ولی- چنان‌که گذشت- اصل مسببی به اعتبار آنکه از احراز نجاست آب عاجز است، و دلیلش آن بود که موضوع مترتب بر حکم نیست، بلکه حکم مترتب بر موضوع خود است، رکن دوم اصل سببی را از بین نمی‌برد ؛ یعنی شک در طهارت و نجاست آب با جریان استصحاب نجاست ثوب از بین نمی‌رود. پس ارکان اصل سببی تمام است و این اصل جریان پیدا می‌کند و رکن دوم اصل مسببی از بین رفته است، پس این اصل جاری نمی‌شود.